د. شحاتة صيام
أستاذ علم الاجتماع ـ جامعة القاهرة

علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات

من العقلانية إلى جدل الذات

دار ميريت
القاهرة ٢٠٠٥



علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات

من العقلانية إلى جدل الذات

علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات
من العقلانية إلى جدل الذات

شحاتة المصرى

الطبعة الاولى ٢٠٠٥ .

٦ (ب) شارع قصر النيل، القاهرة
تليفون / فاكس: ٥٧٩٧٧١٠ (٢٠٢)
www.darmerit.com
merit56@hotmail.com

الغلاف : **عبد الحكيم صالح**

المدير العام : **محمد هاشم**

رقم الإيداع: ٢٠٠٥/٢٦١٤

الترقيم الدولى: **977-351-223-1**

إهداء

إلى عيون خضراوات. . .

جاءت في زمن الغربة والقسوة. . .

إلى سلمى. . .

فهرس الكتاب

افتتاحية الكتاب

عــرف مطلــع القــرن العشــرين مجموعــة من الأحداث المتلاحقة والــتحولات العنــيفة، التي شملت كافة أوجه الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياســية والثقافــية، تلــك التــي ساهمت في توليد كوكبة من الاتجاهات والــرؤى النظرية والأطر المعرفية، ليس فقط على صعيد علم الاجتماع، بل أيضــاً على صعيد العلوم الاجتماعية الأخرى. ويعتبر علم اجتماع المعرفة أحد الميادين المعرفية الجديدة التي تم تأسيسها في قلب التحولات المجتمعية التــي شهدها العقد الثاني من القرن ذاته، بهدف الكشف عن طبيعة المعرفة فــي سياقها الزماني والمكاني، وهو ما يعني أن ميلاد علم اجتماع المعرفة فرضــه ضرورة معرفية ووجودية في آن، تلك التي تتمثل في إعادة النظر فــي تأويل النماذج النظرية والفكرية للمعرفة والصور والنماذج الاجتماعية التي خبرتها البشرية إبان عملية تطورها.

وبــيد أن علم اجتماع المعرفة يهتم بالأفكار والمعارف التي تكشف عن طبيعة النظام الاجتماعي السائد في أي زمان ومكان، فإن ذلك يشير إلى أنه لا يهــتم وحســب بالمعــرفة التي جاءت من رحم المجتمعات المتقدمة، بل ينشــغل أيضــاً بطبــيعة المعرفة البدائية التي ارتبطت حيناً بالميثولوجيا أو بالفكر المتوحش، وحيناً آخر بالمعرفة الدينية، تلك التي توضح علاقة الفرد بالعــامل الخارجــي، وبمكونــات الــنظام الاجتماعي القائم وعلاقته بآليات الخضــوع والسيطرة والتكيف مع المعايير السائدة، أو حسب تعبير: "ماكس شيلر" بالرؤية الطبيعية للكائن البشري في إطار واقعه في أي زمان [١].

والمتأمل في التحديد السابق لطبيعة واهتمام علم اجتماع المعرفة، يجده يتقارب مع مفاهيم أخرى مثل الأبستمولوجيا ونظرية المعرفة وفلسفة العلم، التــي تشهد جدلاً واسعاً فيما يتصل بالافتراق أو الاقتراب بينها. ففي الوقت الــذي يــرى الــبعض أن ثمــة رابطة وشيجة بين الأبستمولوجيا ونظرية

المعـــرفة، في الوقت عينه يدفع آخرون بوجود قطيعة بينهما. فالفريق الأول يســتند إلى طبيعة وحدود الأبستمولوجيا حيث تركيزها وحسب على تاريخ العلم وما تخلق من مقولات أبستمولوجية. أما الفريق الآخر فقد ذهب إلى أن مــا ينســحب على نظرية المعرفة من حيث المفهوم والاهتمام والممارسة، يــنعكس بــدوره على مفهوم الأبستمولوجيا، أو قل أن مفهوم الأبستمولوجيا باعتــباره يشدد على المعرفة الحقيقية التي هي المعرفة العلمية، فإنه هو نظــرية المعــرفة التــي تبحــث فــي حــدود المعرفة العلمية وشروطها ومصادرها(٢).

وإذا كانــت الأبستمولوجيا وفق ما طرحناه في السطور الفائتة تترادف مــع العلــم الصــحيــح، فهــي من وجهة نظر أخرى تترادف مع مفهوم اللوجرس – الذي يشير إلى لغة وخطاب وعقل – الذي يهتم بتفسير الخطاب تفســيراً علمــياً ومنطقياً بهدف تأسيس الحقيقة. وعلى خلاف هؤلاء جميعاً هناك من يستبدل هذا المفهوم بما يسمى بفلسفة العلم، وهو ما فعله "كانجليم" في كتابه المعنون بــ "الأبستمولوجيا وتاريخ العلم"، الذي يرى فيه أنها بحث فــي العلــم والفكر والمنهج، أو بقول آخر، أنها رؤية في المحتوى النظري والعملي(٣).

وعلى عكس ما قدمه "كانجليم"، فإن هناك من ينظر إلى فلسفة العلم في ضــوء ارتــباطها بــرؤية فكرية محددة، إذ يحاولون ربطها بخندق نظري محدد، أو حتى بمفكر معين مثل ديكارت أو بارسونز أو حتى ماركس، وهو مــا حــدا بهم أن ينظروا إليها باعتبارها منهجاً فكرياً يهتم بتحليل المعرفة ســواء كانــت نظــرية أو علمية. إننا نفهم في هذا السياق أن المعرفة لدى هــؤلاء لا تقتصــر على العلم والتجربة وحسب، بل تنسحب أيضاً على كل التفســيرات العقلــية التــي يحكمها شروط الوجود، وهو ما يتناقض مع ما طــرحه "باشــلار" الــذي يرى أن الأبستمولوجيا لا تنطبق إلا على العلوم الاستدلالية التي تلتزم بالنزعة التجريبية(٤).

إنه في إطار العلاقة المتصلة لا المنفصلة بين كل المصطلحات السابقة، فإنــنا نــرى أن ثمــة اتفاقــاً واضحاً بينها وبين طبيعة وحدود علم اجتماع المعــرفة، الذي يهتم بجميع أشكال المعرفة التي صدرها العقل خلال مسيرة تطــوره عبر الزمان والمكان، تلك التي رسمت علاقة الفرد مع ذاته وعالمه الــذي يعــيش فيه، وهــو عيــن ما طرحــه "كــارل مانهايم" في كتابــه

المسمى بـ "الأيديولوجيا والطوباوية"، حينما حاول تحليل المعرفة في ضوء ارتباطها بالظروف والسياقات الاجتماعية التي أفرزتها، والذي فيه أظهر موقفاً مضاداً من الأيديولوجية باعتبارها علماً كاذباً، وهو ما يسمي - على حد تعبيره – على الماركسية والتحليل النفسي.

ولما كان علم اجتماع المعرفة يهتم بالمعرفة الاجتماعية التي تم إنتاجها في ظل تكوينات اجتماعية اقتصادية متباينة، أو قل في سياقات زمنية ومكانية معينة، فإنه لم يغفل الذات الإنسانية التي تولد المعرفة وتتأثر بالظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية السائدة، ذلك الذي يشير إلى اهتمامه بالعلاقة الجدلية بين المعرفة والذات والمحيط الذي تعيش فيه وهو ما دفع به "شيلر" الذي يصادق على أن المعرفة تتوثق علاقتها مع العقل والمجتمع، فضلاً عن ارتباطها بالجانبين المثالي والمادي، اللذان يسألان عن ضخ الأفكار التي تعبر عن أنماط الحياة الثقافية وطبيعة البناء الاجتماعي القائم(٥).

وبيد أن كل ما فات يمثل طبيعة وحدود علم اجتماع المعرفة، فإنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى أنه في رصده للمعرفة الاجتماعية ينحو نحوين متمايزين، فالأول هو ما يعرف بأسلوب الجملة، إذ يركز على أصول وجذور وطبيعة المعرفة، والتي منها يسهل الوقوف على التناحر الفكري بين الرؤى النظرية المتباينة، ومدى ارتباطها بالمناخ الفكري السائد الذي يعكسها. أما الآخر فهو ما يوصف بالأسلوب القطاعي، الذي يتعامل مع مختلف ميادين المعرفة الأخرى في علم الاجتماع مثل : علم الاجتماع الثقافي، والسياسي، والحضري، والصناعي، والاقتصادي. . . الخ، تلك الميادين التي تركز على التجريب، وتحاكي العلم الطبيعي ليس فقط في منهجيته، وإنما أيضاً في تصوراته ومفاهيمه(٦).

إنه على هدى التعيين السابق لطبيعة علم اجتماع المعرفة وحدوده، فإن هذا الكتاب معني بالأساس بعرض جماع الأفكار النظرية والعملية المتصلة بالمعرفة الاجتماعية التي أفرزها العقل في إطار وجوده، والتي ساهمت في رسم صورة الحياة الاجتماعية في زمان ومكان معين، فضلاً عن الوقوف على النقلات أو التحولات النظرية والمنجية التي قد تدخل في باب العلم العادي أو العلم الثوري. وبحسبان أننا سوف لا نغفل التفرقة بين مفهومي العلم السوي أو الشاذ، فإننا لا يفوتنا أن نعرج على الرؤى الأخرى التي

تتمازج عنها تحت شروط عدم المنطقية والعقلانية والموضوعية. إنه بمعنى آخر، إننا سوف نرصد في العمل الراهن المساهمات التي قدمتها الرؤى الكلاسيكية والحديثة وما بعدها، التي جاءت إما من منظور وصفي Descriptive أو من منظور إمبريقي Empirical أو من منظور تأويلي Hermeneutical.

والحق أن تركيزنا على الجوانب الثلاثة السابقة يفرض علينا، أولاً طرح أفكار النظرية الوضعية، وخاصة عند أوجيست كونت ودور كايم، اللذان ركزا على ضرورة تعانق العلم السوسيولوجي مع العلم الوضعي لدحض كل الرؤى الميتافيزيقية واللاهوتية، أو لتخليص العلم من الشوائب. ويدفعنا التعرض للجانب الثاني إلى عرض الأطروحات النظرية لما بعد الوضعي التي ترتبط بكل من كارل بوبز وشيلر، اللذان حاولا أن يفتشا عن عقلانية ومنطقية التفسيرات في ضوء ارتباطها بالتفاعلات الاجتماعية بين الإنسان والإنسان، والإنسان والطبيعة. أما الجانب الأخير فقد فرضه الوقوف على رؤى ما بعد الحداثة، التي حاولت تأويل الذات لكل ما يحدث في العالم المعاش بعيداً عن مقولة الحياد والموضوعية(٧).

وحيث أن الرؤية الأخيرة حاولت استدعاء مفهوم التأويل من قلب التاريخ بعد أن عفى عليه الزمن، أو قل أنها أعادت إحياء المقولات الفلسفية من جديد، فإنها لم تكن الوحيدة في هذا المضمار، إذ حاول مجموعة من سوسيولوجي جامعة أدنبره إعادة الفلسفة المتعالية إلى أرض الواقع، وفرضوا لغة الحياة اليومية كمدخل أبستمولوجي ومنهجي لتأويل الظاهر والخفي في الوقت عينه(٨).

إن المتفحص بدقة لما اثرناه توا، يمكنه أن يشهد معنا على تمرحل العلم والمعرفة وارتباطهما بشكل وشيج بالزمان التاريخي، فضلاً عن شيوع التناقض بين الرؤى النظرية التي يحاول الجديد فيها إزاحة وإسكات بل ونفي القديم. وليس أدل على ذلك خطف الأنظار من واحدة وسيادتها وفرض سلطتها على الآخرين في وقت تاريخي معين، حتى تأتي أخرى جديدة أو مخالفة عنها لكي تنقلب عليها وتستأثر بالساحة بحسبانها ثورة علمية، إلى أن يجف رواؤها هي الأخرى وتصبح عتيقة في نظر أخرى تخلفها، ودواليك. . تلكم هي قضية الكتاب الراهن.

إن طبيعة الصراع بين الاتجاهات النظرية وما أفرزته من معرفة، هو مــا يمــثل جوهر ولب العمل الذي نطرحه الآن، الذي جاء في سبع فصول رئيســة بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة نظرية. ففي الفصل الأول نحاول تقديم مناقشة نظرية حول الأطروحات المختلفة بين مفاهيم الأبستمولوجيا ونظرية المعــرفة وفلســفة العلــم، لإيضاح مدى الافتراق والاقتراب بينها، ومن ثم موقفهــا مــن المعرفة التي تمخضت عنها نظرية العلم الطبيعي، فضلاً عن طبــيعة الجــدل الدائــر بين الرؤى النظرية الكلاسيكية والمحدثة. ثم يأتي الفصــل الثاني ليقدم جرداً نظرياً للأسس المعرفية لكل من الاتجاه الوضعي ومــا تلاه، أو ما يسمى بالوضعية المنطقية التي حاولت أن تغلف التفسيرات الشرطية بلغة رياضية. ويقدم الفصل الثالث مجموعة الدفوعات النقدية التي وجهــت إلــى أصحاب الوضعية (سواء الكلاسيكية أو المحدثة)، وكيف أنها حاولــت تكذيب التبريرات المعرفية، وتخليق بدائل نظرية ومنهجية ضيقة، عوضــاً عــن الرؤى الرحبة أو الواسعة. وفي ضوء التحول من النظريات الواســعة إلى النظريات الضيقة، فإن الفصل الرابع يهتم بتوضيح الآلية التي التحمــت بهــا الــبدائل النظرية المحدثة مع واقع الحياة اليومية، والتي من خلالها تم إعادة الذات إلى الوجود من جديد.

وإذا كنا قد مهدنا بالفصل السابق لكيفية التحول من الرؤى الواسعة إلى الــرؤى الضيقة، التي ركزت على الفاعل الاجتماعي والفعل سواء بطريقة ظاهــرة أو خفــية من خلال تفعيل لغة الحياة اليومية، فإن الفصل الخامس يحــاول الغوص في طبيعة المقولات السوسيولوجية التي أدارت ظهرها إلى الامبريقــية وحاولت أن تدق أسفيناً في مقولة الحياد والموضوعية، بغرض تبــيان أن التفسيرات السببية ما هي إلا نوع من الأيديولوجيا، ذلك الوصف الــذي خلعــته الوضــعية علــى ما عداها من رؤى فكرية عرفها التاريخ الإنســاني. ويحاول الفصل السادس أن يقدم رؤية نظرية أخرى، سعت إلى تجاوز البدائل النظرية الحديثة التي جاءت على أنقاض الرؤى الأخرى. فمن خــلال مــا يطلق عليه بالتأويل أو فن التفسير أو تفسير التفسير، فقد أعيدت لــذات الإنســانية كينونــتها ووعــيها وقدرتها على الفعل في إطار الواقع المعاش.

أمــا الفصل السابع والأخير، فقد حاولنا في إطاره أن نعرض لمجموعة من الأطروحات الحديثة التي حاولت تعيين المعرفة السوسيولوجية في واقع

الحياة اليومية، وتصوير التعارض النظري والمنهجي بين ما يسمى بالمعرفة المثالـــية وما يسمى بالوقائع الحقيقية التي تتصف بالدوام أو الروتين، فضلاً عـــن تفعـــيل أفكار الأبستمولوجيا في رصد ودحض ما يسمى بأفكار ما بعد الحداثـــة، وخاصة ما يتصل بأطروحات العولمة.

وفـــي ختام الكتاب الراهن قدمنا مناقشة نظرية لجماع الأفكار النظرية التـــي التصقت بتيار ما بعد الحداثة في ضوء ما يسمى بالثورة المعرفية. إنه حســب هـــذا المفهوم فقد أوضحنا مدى تباينها أو تكرارها للأطر المعرفية الســـابقة لها، التي حاولت أن تنهل منها بعض المقولات لكي تفسر وترصد المعرفة الإنسانية.

إنـــنا هنا – وبطريقة متواضعة – نكون قد حاولنا أن نسد نقصاً ملموساً وواضحاً في المكتبة العربية لفرع مهم وحديث في علم الاجتماع، ذلك الذي يعـــود إمـــا لسيادة قيم الاستسهال الناتج عن التدريب الفكري السهل لرؤى نظـــرية بعينها، أو لشيوع التحزب الدوجماطيقي المتشدد، الذي عطل عملية الـــنقد، وولـــد أزمة معرفية واضحة، ومن ثم وأد إحداث نقلات نوعية في العلم، أو قل ثورة علمية بالمعنى الواسع والحقيقي للكلمة.

إننا حاولنا، ونأمل أن نكون قد اصبنا، وعلى الله قصد السبيل. .

د. شحاتة صيام

مــراجــع افتتاحية الكتاب

(1) Gunter R. . The sociology of knowledge in french tradition. in: R. Gunter (ed.) Toward to sociology of knowledge. Routldge and Kegan Paul. London. 1979.

(2) Pulmar E. , Philosophy of science and history of science: A productive engagment. P. H. D. Disseration. Univ. of California. Sautiago. 1991. p. 10.

(٣) عــبد العزيــز العيادي، ميشال فوكو : المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤م، ص١٥.

(٤) ديديه جيل، باشلار والثقافة العلمية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعــية للدراســات والنشــر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦م، ص٣٧.

وللمزيد حول أفكار باشلار انظر:

- جاســتون باشــلار، الفكــر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م.

(٥) معــن خلــيل عمــر، علم اجتماع المعرفة، دار الأمل، الطبعة الأولى، إربد، الأردن، ١٩٩٣م، ص ٢٢٧، ٢٢٨.

(٦) المرجع نفسه، ص٢١.

(7) Giddens A. , Profiles and critique in social theory. The Macmillan Press, London. 1982. PP. 14 – 16.

(٨) حول طبيعة أفكار هذه المدرسة راجع الجزء الرابع من الفصل الرابع.

الفصل الأول

جدل الرؤى النظرية ووصف المعرفة العلمية:

الاتفاق والاختلاف

جدل الرؤى النظرية ووصف المعرفة العلمية :
الاتفاق والاختلاف

" ... العيب في النظرية أم في المفكرين ..."

مقدمـــة:

يعد التحليل الأبستمولوجي مدخلاً مناسباً لتحليل التطـــور الـــذي شـــهده العلم. في أي زمان ومكان. فلا يصح الحديـــث عـــن العلـــم فـــي حـــل عـــن الأبستمولوجيا وعن تاريخيتها ، بـــل الصحيـــح أن يـــأتي العلـــم متعانقـــاً مـــع الأبستمولوجيا والزمان الذي وُجـــد فيـــه. وإذا كنـــا هنـــا نربـــط بيـــن العلـــم والأبستمولوجيا والتاريخ ، فإننا أيضاً نربـــط بينـــهما وبيـــن التحليـــل اللغـــوي والسيكولوجي والسوسيولوجي والانثروبولوجي وحتى تاريخ الفـــن. فقـــراءة أي نص علمي لا يمكن أن يختزل التأويلات والتفسيرات اللغوية والتحليلات الذاتيـــة وحتى الثقافية ، تلك التي تفرض عملية الوقوف على الإطار المنطقي والمعرفـــي فيها. والواقع أن تناول ما سبق وهو محور اهتمام علم اجتماع المعرفة يفـــرض علينا تناول الأفكار المتصلة بالمعرفة من خلال رؤية بنائية نقدية ، حتى يمكننـــا الإمساك بالجدل الأبستمولوجي بين الرؤى النظرية سواء الكلاسيكية أو المحدثـــة حول المعرفة وعلاقتها بالعلم والوجود معاً. إنه وفق الاستناد علـــى مـــا ســـبق سوف نسعى إلى تحليل التصورات الأبستمولوجية والمنطقية للمعرفـــة العلميـــة وطبيعة تكوينها وانتظامها في أنساق متسقة أو غير ذلك ، وما يتصـــل بالســـياق الفكري الذي ساهم في صياغتها.

١ - في تحديد المصطلح:

الأبستمولوجيا وفلسفة العلم ونظرية المعرفة

في صدر هذا الفصل ينبغي أن نوضح أن مسعانا الأساسي هنا يتمثل في وضع تحديدات أساسية حول مصطلحات ونظريات المعرفة وفلسفة العلم ، تلـــك التي لاقت اتفاقاً من البعض ، واختلافاً من آخرين. ويبدو أن ما سبق يمثل حقيقـــة

دامغة أطلعتنا عليه الأدبيات النظرية والفلسفية التي عرفها التفكير الإنساني خلال صيرورة تطوره التاريخي ، إلا أنه يقرر أيضاً أن المفاهيم السابقة هي رهينة وانعكاس للمناخ الثقافي الذي ظهرت فيه. فبالنظر إلى المفهوم الأول ، نجده في مقطعيه المكون له ، يشير إلى المعرفة العلمية التي يعود جذور نشأته إلى وقت الثقافة اليونانية التي كانت ترى فيه أنه العلم أو المعرفة والمنهج ، وهو ما فرض تناوله وطرحه في ارتباطه واتساقه مع العلم والفلسفة . أي أنه في ضوء علاقة الأبستمولوجيا بالمعرفة ، فاللغة اليونانية تشير إليهما وفق معنى واحد ووحيد ، وبغير انقسام ، حيث يشير الأول لمعنى الثاني والعكس[1].

والمتأمل في التعريف السابق ، يجد أن المناخ الفكري الذي عرفته أثينا وقت "أفلاطون" قد طبع العلاقة بين العلم والفلسفة المعرفية ، إذ كان العلم يمثل أرقى المعارف ، وفيه تكون المعرفة المطلقة هي أتمها وأكملها. تلك التي يتم التمهيد لها من خلال علوم أخرى ثانوية مثل علم الحساب والهندسة والفلك. وأحرى بنا أن نسجل في هذا المقام أن المعنى الذي طرحه أفلاطون على العلم ، قد خيم على عقول البشر لمدة قرون طويلة ، إلى أن رأى أصحاب الفكر في العصر الوسيط ، أن العلم اليقيني هو العلم المطلق الذي يأتي من الله. وبعد ولوج الفكر البشري مرحلة الوضعية ، أي بعد مرحلة انتشار العلم على كافة الأصعدة ، فإنه ما لبث أن تغيرت العلاقة بين العلم واليقين ، إذ بات العلم هو الذي يأتي متشجاً مع الفيزياء والرياضيات ، الأمر الذي حدا بالبعض أن ينادي بضرورة حذو أي فكر حذو العلم التجريبي حتى ينطلي عليه وصف العلم ، وهو ما فعله كانط وكونت وكارناب ورايشنباخ وغيرهم[2].

إننا نفهم مما سبق أن نشوء نظرية المعرفة جاء مع معايشة العلم الوصفي ، ولكن تحديداً فإن استخراج شهادة ميلادها يأتي مع وجود المشروع الكانطي ، خاصة مع وجود كتابه المعنون بـ "نقد العقل الخالص" ، ويجدر بنا أن نشير هنا أن كانط حينما تصدى لمسألة المعرفة في هذا العمل ، فإنه لم يكن

آنذاك جديدا في معناه المطروح ، إلا عرف من قبل في إطار التـــاريخ الفلسـفي بالعلاقة الثنائية بين الوجود والقيم ، أو ما يسمى بالصورة والمـــادة ، أو الـــذات والموضوع ، تلك العلاقة التي تم ضخها في إطار الســيكولوجيا أو المنطــق أو الانطولوجيا.

إن ما سقناه قبل قليل ، يشير إلى نظرية المعرفة جاءت لتناقش إمكانيـــة معرفة الذات للموضوع ، وكذا الوقوف علــــى الأدوات المســتخدمة ، ومــدى صلاحية النتائج النظرية وحدودهـــا ، بل وقيمتها أيضا في إطار شروط نظريـــة المعرفة ، وهو ما يدفعنا إلى القول أن المعرفة العلمية التي دفعت بها النظريـــات التقليدية لم تأت من صميم المعرفة ذاتها ، نـــاهيك عـــن اصطباغـــها بصبغـــة أيديولوجية. لقد خان هذه النظريات فهم الميكانزم الفعلي الذي يخضع له إنتـــاج المعارف ، إذ جاءت تقسم المعرفة إلى ذات عارفة وموضوع معروف ، وهو ما أوضح له "التوسير" إذ يقول:

"... نفترض من هنا ذاتا وموضوعا وهميين ، يكون عليهـــما أن يأخذ الظروف الحقيقية والميكانزم الفعلي لتاريخ المعارف كي يخضعها لغايـــات دينية وأخلاقية وسياسية .. إن هذا الطرح طرحا أيديولوجيا ، لأن هذا المشكل قد صيغ انطلاقا من الجواب عنه كانعكاس مضبوط للجواب .. بل وضع الحـــل عـــلى المشاكل كحل أيديولوجي ...".

إنه وفق طرح التوسير السابق ، فإننا نفهم أن نظرية المعرفة التقليدية لـم تكن تبغي مصالح العقل ، بقدر ما كانت تسعى إلى تجسيد الانقسام الاجتمـــاعي للعمل ، ذلك الأمر الذي جعلهم يأتون بحلول جاهزة ، لا تعبر عـــن الظـــروف الحقيقية وميكانزمات إنتاج المعرفة(٣).

ومع غروب القرون الوسطى وما ساد من تصورات ، فـإن "ديكـارت" يقدم مفهوما جديدا لموضوع الطبيعة يتباين عما قدمه المفكرين وقتذاك ، والتـي رأوا فيها أنها ما هي إلا مجموعة من الأجزاء المتراتبة تراتبا منتظمـا ، تمثـل قمة الكمال. لقد رأى ديكارت أنه في الوقت الذي تشكل الطبيعة كلا متناسقا غـير منقطع ، إذ يكون كل جزء منها موضوعا للمعرفة الإنسـانية ، فـإن الإنسـان بمقدوره أن يسيطر عليها خاصة إذا ما استطاع أن يرجعها إلى مجرد علاقـات ونسب وحركات. إنه بمعنى آخر ، إذا كان النظام الطبيعـي لا يكـون تنظيمـا مكانيا ، ويعبر عن أبعاد ومسافات كما عند الرؤية الأرسطية ، فإنه عند ديكارت يكون علاقة بين القبيح والجميل ، القوي والضعيف ، الأسمى والناقص ، وهـو ما يطلق عليه بالنظام الأنطولوجي أو الأخلاقي ، الذي يطلـق عليـه بالنظـام الهندسي لدى الأرسطية.

إنه وفق ما سبق يكون "ديكارت" قد سعى إلى طرح نظام معرفي جديد ، يتوافق مع النظرية الوضعية ، وفي الوقت نفسه يتعارض مـع عـالم التجريـد الخالص . إنه في ذلك يكون قد استخدم الصلة الغائبة ، والنماذج الحيوية لتفسـير حركة الكون من خلال المفهوم العقلاني للطبيعة ، الذي يفصل بين ما هو بشـري وما هو طبيعي ، أو ما هو حيوي وما هو ميكانيكي ، ومن ثـم يبطـل عمليـة الإسقاط التي من خلالها يخلع على الأشياء صفة البشر[٤].

وغني عن التبيان ، أنه إذا كان "ديكارت" قد اسـتند علـى العلـم فـي أطروحاته الفلسفية ، فإنه لا يعد الفيلسوف الأول فـي هـذا الشـأن ، إذ كـان أفلاطون لا يغيب عنه طرح المعرفة الفلسفية من خلال الرياضيات ، حيث آمـن بأنها المعرفة الصادقة ، وليست الظن. وبيد أن أفلاطون قد آمن بأن الرياضيـات ليست نمطا معرفيا ، وإنما هي افتراضات ، فإنـه يـرى أن المعرفـة الحقـة تتموضع في الفلسفة وموضوعها الذي يتمثل في المعاني.

والواقع أن وجهة نظر "أفلاطون" السابقة قد حاقها نوعا من عدم القبول، خاصة وأنه يستند في المعرفة على الشعور والإحساس ، التي هي من وجهة نظر الوضعية نوعا من المعرفة الزائفة ، حيث أن أي علم لا يكون إلا بالقياس العقلي المضبوط ، والذي هو مهمة الرياضيات ، التي تمثل لديهم الطريق السليم للكشف عن الحقيقة. إنه وفق ما سبق يكون البرهان الرياضي لدى ديكارت بمثابة نموذج المعرفة اليقينية ، التي تتمتع بالوضوح العقلي ، ومن ثم تنهي إلى الأبد الجدل الفلسفي على حد تعبير "باشلار" ، أو قل أنه الذي من شأنه أن يستبدل المذاهب الميتافيزيقية التي تستند على الحدس المباشر ، بأخرى استدلالية(٥).

وعلى نفس الهدى ، فإننا يمكن أن نشير إلى ما فعله أوجيست كونت أيضا ، إذ من خلال قانون المراحل الثلاث (اللاهوتية – الميتافيزيقية – الوصفية) لتطور الفكر الإنساني ، فقد ربط بين الوضعية والعلم الذي يتمظهر في الفلك والرياضيات والكيمياء وعلوم الحياة ، وبين صياغته لعلم الاجتماع ، أو ما أسماه في بداية الأمر بالفيزياء الاجتماعية. إنه بمعنى آخر ، إن تأسيس كونت للعلم الجديد باعتباره فن علوم المجتمع ، جاء مناقضا لكل أشكال المعارف السابقة التي قامت على التأمل والتجربة الذاتية ، ولا تسعى إلى تحريو المعرفة الإنسانية من الآلية الاجتماعية(٦).

وأحرى بنا أن نسجل هنا أن ما قدمه "كونت" قد لاقى دفوعات نقدية قبل "دور كايم"، الذي رأى أن قانون المراحل الثلاث كتب بأمر رسمي ، وليس نتاجا للخبرة المباشرة ، ناهيك عن أن كل أطروحاته مازالت في إطار الفلسفة التاريخية ، التي زعم "كونت" أنه قد تجاوزها . والواقع أن ما ينطبق على "كونت" ، ينسحب هو الآخر على "دوركايم" ، وهو ما يتضح في كتابه قواعد المنهج ، الذي في إطاره يرى أن الحقائق الاجتماعية يمكن أن تدرس بنفس الواقعية التي يتم بها دراسة الظواهر الأخرى(٧).

إنه مما سبق يمكن القول ، أنه إذا كانت نظرية العلم لم تخرج إلى النور، إلا مع تقدم العلوم والتحول في مناهجها وتحديث آلياتها ، وخاصة مع كانط وفلسفته النقدية ، فإن شهادة ميلادها لم تستخرج إلا على يد كونته وفلسفته الوضعية التي يفرق بينها وبين المعارف اللاهوتية والميتافيزيقية. ولكن ينبغي ألا يفوتنا في هذا السياق أن نشير إلى أن المنهج الذي استخدمه كانط ليس هو هو منهج كونت . ففي حين يرى الأخير – أي كونت – أن المنهج واحد في كل العلوم ، وهو المنهج العلمي ، فإن الأول – أقصد كانط – يرى أن المناهج تتباين ، والمعارف تتنوع ، وتأتي على الدوام من خلال العقل البشري. إن المدقق في فكرة كانط حول وحدة العلم ، تأتي من خلال وحدة المادة التي يتكون منها العالم ، فالعلوم كلها (الفيزياء – الفلك – الطب) تسلك نفس الطريق في توليد المعرفة. ومن ثم تخضع لقوانين واحدة[٨].

وعلى خلاف ما أشرنا إليه قبل قليل ، فإن "ناجل" Nagel يرى أن نظرية العلم مفهوم قديم وحديث في الوقت عينه. أو بمعنى آخر أنه كمصطلح يعود إلى زمن بعيد ، بينما هو كعلم متخصص فإنه يمكن أن ينعت بالحداثة نسبيا. فهو قديم حيث يرتبط بشكل وشيج بنظرية المعرفة والمنطق ، وحديث لأنه يهتم بالتحليل وتفسير المعرفة تفسيرا علميا ، فضلا عن دراسة التركيب المنطقي للنتائج العلمية التي يفرزها العقل من خلال دراسة وفهم التساؤلات وتقييم الرؤى المعرفية وبنائها الاستدلالي[٩]. لقد رأى ناجل متفقا مع هامبل أن النظريات العلمية وما تضمه من قوانين في إطار قواعد الاستنباط والتجريب تأتي بمجموعة من المفاهيم المنظمة والمتسقة التي تفسر الوقائع تفسيرا وظيفيا أو غائيا. وينبغي أن نسجل هنا أن الطرح الذي نحن بصدده يمنح العلم مرونة ، أي أنه لا يقتصر على بنية العلم بذاته ، وإنما يمتد إلى أكثر من علم ، ويقبل بالصياغة الرمزية[١٠].

وعلى الرغم من أن ما قدمه "ناجل" و "هامبل" يمثل تباينا عن الطرح الكلاسيكي للوضعية ، إلا أنه في آن يعد نوعا من التطور الأبستمولوجي. ولكن بغض النظر عن هذا التطور ، فإن تصوراتهما قد اكتنفها بعض النقص ، وهو ما يتمثل في إغفالهما للبعد التاريخي والاجتماعي لتكوين وتأسيس المفاهيم العلمية ، وتركيزها وحسب على عملية الاتساق الداخلي للبناء العلمي. فالعلم في إطار بنائه الدينامي لا يقف عند نسق مفهومي بعينه ، وإنما يسعى إلى الدوام لتجاوز النسق القائم إلى آخر يتقدمه ويفوقه. وبيد أن ناجل وهامبل قد ركزا على الطابع الاستاتيكي لبنية العلم ، فإنهما أيضا لم يعيرا أهمية لتراكم العلم وامتداده، بل وانتقاله من صعيد نظري إلى آخر ، إذ ركزا فقط على صور الترابط الداخلي في النظرية الواحدة ، ناهيك عن إهمالهما للظروف المجتمعية التي ساهمت في صياغتها[١١].

وبعكس ما قدمه ناجل وهامبل ، فإننا يمكن أن نشير أيضا إلى ما قدمه "لوزي" Losee الذي حاول أن يقدم نظرية العلم من خلال نشأتها وتطورها التاريخي ، إذ يرى من خلال ذلك ، أنها تسعى إلى صياغة وجهات نظر وآراء العلماء في صورة متسقة مع النظريات العلمية ، ومن ثم فهي تعد نظاما فكريا يسعى إلى صياغة التصورات والنظريات العلمية التي تم تحليلها من قبل ، بالإضافة إلى كونها تعمل على إيجاد إجابات محددة ، وتوضيح الإجراءات المنهجية المتبعة فيها ، ومقارنة المعرفة العلمية في إطار القوانين والقواعد العلمية[١٢].

إنه وفق ما تقدم ، فإننا يمكن أن نضع أيدينا بسهولة على طبيعة التناقض بين أصحاب الرؤى الفائتة ومدى انعكاس المناخ الثقافي عليها. ففي الوقت الذي كانت فيه الثقافة الفرنسية مولعة بتفعيل المنهج الوضعي ، ففي مقابل هؤلاء ، آمنت الوضعية المنطقية أو المحدثة بأن المعرفة العلمية تأتي متسقة ومنطقية في عباراتها وبنائها،وهذا هو ما أوضحه"كارناب" و"رايشنباخ" و "تاجل".

و "هامبل" ، حيث تكون المعرفة عندهم هي هي العلم. إننا حسب ما سبق يتضح لنا كيف أن العلم يرتبط بالأبستمولوجيا ، وهو ما فعله الإنجليز والفرنسيين معا، الذين يرون أن هناك ما يسمى بأبستمولوجيا الرياضيات وأبستمولوجيا العلوم الطبيعية ، وأبستمولوجيا العلوم الإنسانية ، ذلك الذي لا يخرج عن إطار النشأة الأولى في أثينا التي قررت أن العلم يقترن على الدوام بالمعرفة(١٣).

٢ - التحول من نظرية المعرفة إلى فلسفة العلم :

يمكننا هنا أن نتحول قليلا عن نظرية المعرفة التي حاولت كلا من الوضعية الكلاسيكية والمحدثة مسايرتها ، ودعنا نلج إلى فلسفة أخرى ، أخذت من العلم بوصلة لها في كل تحركاتها ، وهو ما اتشحت بها الأبستمولوجيا التكوينية ، تلك التي تعد مرحلة وسطى بين نظريات المعرفة التقليدية والأخرى التي جاءت بعدها. فمع قدوم الفيزياء في شكلها الميكانيكي فقد بات لها منهجا جديدا ، استطاع أن يصل إلى معرفة الطبيعة بعيدا عن سلامة القول والانسجام بين أجزاء الكلام وعدم التناقض. إذ عوضا عن ذلك سعت إلى المطابقة بين الظواهر الطبيعية والصيغ الرياضية ، وهو ما يعود الفضل فيه إلى "ديكارت" ، الذي رفض المنطق الأرسطي أو الصوري ، باعتباره قولا شارحا ، لا منهجا كاشفا للمجهول ، ومن ثم لا يأتي بمعرفة جديدة ، أو قل أنه تحصيل حاصل(١٤).

إنه حسب هذا النوع من الأبستمولوجيا ، فإننا بصدد نظرية للإنتاج الخاص للتصورات العلمية. إنه وفق تصور "باشلار" فإن مثل هذه الأبستمولوجيا تجعلنا بصدد أبستمولوجيا نوعية لكل علم ، إذ يمكن القول أن هناك أبستمولوجيا الرياضة والفيزياء وهكذا ، والمدقق في هذا القول يمكنه أن يلمح إلى أي حد يتباين "باشلار" عن كل من تصدى لهذا التعريف ، خاصة وأنه يميز بين المعرفة التقليدية التي تتسم بالروح الشمولية ، ونزعته إلى إلصاق صفة التخصص للأبستمولوجيا المعاصرة ، التي ترتبط باسم فيلسوف معين ، مثل ارتباط "كانجليم" بالأبستمولوجيا الحيوية ، واسم "فتجنتشتين" بالرياضيات ، و

"بروديل" بالتاريخ. وبيد أن "باشلار" ينحو جهة إلصاق الأبستمولوجيا لكل العلوم سواء التقليدية أو الحديثة ، فضلا عن ارتباطها بصاحبها ، فإن هذا الموقف يتعارض مع أصحاب الوضعية المنطقية ، الذي لا يخلعون صفة العلم على كل المعارف ، وإنما وحسب على التي تتصف بالعلمية (١٥).

وإذا كنا نفهم أيضا أن الوضعية المنطقية أو المحدثة قد أدارت ظهرها إلى نشأة المعرفة وتكوينها ، ناهيك عن أنها تفترض منذ الوهلة الأولى أن طرفي المعرفة يسبقانها ولا يتحددان بحركاتها ، فإن الأبستمولوجيا التكوينية قد جاهدت لكي تتجاوز كل ذلك. ولكن قبل أن نوضح ذلك ، فإننا سوف نشدد على ما حاول "بياجيه" دحضه خاصة فيما يتصل بمسألة المعرفة التقليدية ، والتي يمكن عرضها على النحو التالي:

أولا: نظرية المعرفة التقليدية لم تول أية أهمية لعملية التطور المعرفي. فالتطور المعرفي يقف عند زمن معين ، ويطبعها بحقائق تتناسب مع طبيعة هذا الوقت.

ثانيا: إن الوضع المعرفي الذي جاءت به الرؤى التقليدية ، يدخلها في غمار المسائل الميتافيزيقية ومن ثم فهي ليست بعلم.

ثالثا: نظرت نظريات المعرفة التقليدية إلى الأشياء باعتبارها حقائق جاهزة ، وهو ما جعلها تصف المعارف العلمية بأنها ليست متطورة ، وإنما هي في الواقع متحجرة.

إن جماع ما سبق هو الذي حدا بأصحاب الأبستمولوجيا التكوينية أن يشيحون عن النظريات التقليدية قدرتها على تناول المعرفة العلمية بطريقة صحيحة ، خاصة وأنه في يقينها أن المعرفة دائما ما تأتي منقوصة سواء من قبل الذات العارفة ، أو حتى الطريقة التي يتحدد بها أي معرفة. فالمعرفة دائما ما تأتي بجديد سواء من حيث نشأتها أو تركيبها. إنه وفق هذا الدحض ، فإنهم

يرون أن المعرفة دائما ما تأتي في إطار عملية التطور ، الذي يلعب فيه العامل السيكولوجي دورا محوريا في إنتاج المعرفة.

إننا يمكن أن نشهد مما سبق ، أن الأبستمولوجيا التكوينية تؤسس منهجا جديدا للبحث في آليات المعرفة وارتقائها في إطار علم بعينه ، وهي في ذلك تركز على الشكل المنطقي وتكوينها النفسي وتطورها التاريخي في علاقة كل ذلك ببنية الذات العارفة. أو بمعنى آخر ، إنها في الوقت الذي تنشد التحليل المنطقي للمعرفة ، فإنها تستند في الوقت نفسه على التحليل التاريخي والتكويني. وهو ما يلعب فيه علم النفس التكويني دورا محوريا ، حيث يقوم باستخراج ما هو ظاهر وما هو مضمر. إن دور علم النفس التكويني هنا ، وبالأخص علم نفس الطفل ، ما هو إلا دراسة الوظائف العقلية التي من شأنها أن تساهم في نمو المعارف ، سواء عن طريق علاقتها بالذات أو الموضوع ، وفي اتساق مع التحليل المنطقي الصوري ، وبعيدا عن التمييز بين الصدق أو الكذب.

فالأبستمولوجيا التكوينية حسب هذا التصور تعمل على تأويل المعرفة في ضوء المنطق ، كما أنها تحاول أن تجمع في نهجها بين الدراسة الوضعية والمعيارية ، تلك التي تجعلها تبتعد عن كل وضع ميتافيزيقي يباعد بينها وبين التنبؤ بالحقائق. إن عداء هذا التيار الفكري للنزعة الوضعية أو ما بعدها ، جعله يرى أنه مع تطور العلوم ، يمكننا أن نميز بين الكلام الذي له معنى ، والكلام عكس ذلك. فالمعرفة لديه لا تأتي عن ذات واعية ، أو عن موضوعات جاهزة ؛ بل تأتي من خلال تعانق الاثنين معا ، تلك التي يلعب فيها الإدراك دورا نشطا ، إذ يقدم تنظيما مهما للأحكام والاستدلالات. ويمكننا أن نضيف أيضا في هذا الصدد ، أنه إذا كان هذا التيار يختلف عما قدمته الوضعية الكلاسيكية والمحدثة، فإنها أيضا قد تباينت في تفريقها بين العلم والفلسفة ، حيث يرى أن هذا التباين ليس في الطبيعة وحسب ، بل أيضا في درجة العمومية والتحديد والتخصيص ،

وهو ما يتعلق بالاختلاف المنهجي . فبيد أن الفلسفة تستند إلى التأمل ، فإن العلم يعتمد على الملاحظة المنظمة أو التجريب أو الاستنباط[١٦].

ومن المهم أن نسجل في هذا المقام أن التحول الذي شهدته فلسفة العلم لم يأت من فراغ ، وإنما فرضته ظروف الحياة القائمة منذ بداية عقد الأربعينات من القرن الفائت ، وهو ما كان تتويجا للمحاولات الغازية التي سطرها أصحاب هذا العلم في أواسط عام ١٩٣٥م. لقد جاءت هذه النشأة متواكبة مع التطورات العلمية آنذاك ، التي وصفها البعض بالحداثة والصعوبة والدقة. إن تواكب فلسفة العلم مع التطورات العلمية المتلاحقة التي عرفتها البشرية منذ عقد الثلاثينات ، جعل هذه التطورات ليست مقطوعة الصلة بالتحولات السابقة التي عرفها الفكر البشري ، خاصة حينما انفصل العلم عن الفلسفة في القرن التاسع عشر ، وهو ما نشير إليه بالإرهاصات الأولى لتطور فلسفة العلم ، والتي تتحدد بظهور محاولات "جوهانس كبلر" (١٥٧١ – ١٩٣١) الذي عن طريق تفعيل عمليات التأمل والفهم ، استطاع أن يتجاوز محاولات "كوبر نيكوس" ، ويطرح رؤى مخالفة لمدارات الفلك الكروية بأخرى بيضاوية ، ذلك الذي يعد وقتذاك بمثابة ثورة علمية حقيقية[١٧].

وإذا كان "كبلر" ومن بعده "جاليليو" قد تجاوزا الفكر العلمي السائد ، فإنه على هدى أفكارهما حاول "فرانسيس بيكون" (١٥٦١ – ١٦٥٦م) أن يكشف عن مدى عقم المنطق الأرسطي ، وهو ما حدا به إلى طرح رؤية ومنطق جديد في البحث يتمثل في المنهج التجريبي ، ذلك المنهج الذي حابته كل العلوم ، واتخذته قبلة لها ، ومن ثم أدى في نهاية الأمر إلى إحداث ثورة ، ليس على صعيد العلوم الطبيعية فقط ، ولكن في كل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية[١٨].

وحيث أننا قد أشرنا إلى موقف نظرية العلم وفلسفة العلم من الأبستمولوجيا أو المعرفة ، فلا يفوتنا في هذا الصدد الإشارة إلى الاستخدامات والمداخل الأخرى للمفهوم الأخير – أقصد الأبستمولوجيا – ، وفي مستهل هذه

المهمة ، فأجدر بنا أن نشير إلى أنه في الوقت الذي ينظر البعض إلـــى مفـــهوم نظرية العلم وفلسفة العلم باعتبارهما مفهومان تحليليان ، فإن هناك من يســـحب على مفهوم الأبستمولوجيا أوصافا أخرى ، إذ يستخدمها البعض بوصفها منظورا نقديا – تاريخيـــا ، أو بحسبانها إطار تحليلا أيديولوجيا ، أو لكونـــها منظـــورا إنسانيا ، ناهيك عن اتخاذها مدخلا مناسبا لفهم فلسفة العلـــم . وبتفحـــص هـــذه المداخل ، فإننا نجد أن المدخل الأول ، وعن طريق المزاوجـــة بيـــن المنطـــق والرياضيات ، يحاول إيجاد نوعا من الفلسفة التحليلية المنطقية التي من خلالـــها يتم التحول عن النظر إلى الظواهر الخارجيـــة ، والالـــتزام بتحليـــل العبـــارات العلمية. والتركيز على التحليل المنطقي لقضايا العلم ، والعبارات الشـــارحة لـــه فقط،وهو ما يتضح لدى "رسل"و"وايتهيد" و"كارناب" و"آير" و "فتـــنجشتين" (١٩).

والمطلع على المنظور النقدي التاريخي ، يجد أن هذا المدخل قد الـــتزم بآليتين هما التحليل والنقد ، التي استعارها من الفلسفة الوضعية التجريبية التـــي كانت تسعى إلى الالتقاء بالمحسوس والمعقول ، وهو ما كشـــفت عنـــه الفلســـفة الفرنسية ابتداء من تراث "ديكارت" في القرن السابع عشر ، حتى "باشلار" فـــي القرن العشرين. ولـــما كانت هذه النظرة في نظر البعض لا تضيـــف جديـــدا ، خاصة لدى الوضعية المنطقية ، فقد تم استدعاء الإدراك لكي يفعل النقد كســـلاح لتحليل البناء العلمي وعناصره وأسسه وتطوره ، بهدف تقديم الحقيقة العلمية فـــي سياق المعرفة الإنسانية. وبيد أن هذا المدخل قد تمفصل فيه النقد مـــع التحليـــل التاريخي ، فإنه لم يغفل الطرق المختلفة للاستدلال (أي الاســـتقراء والاســـتنباط والتحليل الغرضي) لتحليل الأفكار الأساسية والكشف عن الثوابت في كل علـــم ، ومن ثم الوقوف على المبادئ التي يتوكـــأ عليـــها كـــل علـــم وتقويـــم قوانينـــه ونظرياته(٢٠).

وإذا ما عرضنا لموقف التحليـــل الأيديولوجـــي الـــذي لا يفـــرق بيـــن الأبستمولوجيا وفلسفة العلم ، فنجد أنه بعدما كان ينظر إلى فلسفة العلم على أنـــها

محايدة مثل العلم ، فإنه على يد بعض المفكرين اليساريين في أوروبا ، وخاصة في فرنسا ، الذين اتخذوا من التحليلات والرؤى الأيديولوجية مدخلا لفلسفة العلم، فقد تم إخضاع كل التحليلات ونتائج العلم السوسيولوجي لمحك النقد والتمحيص. وإذا كانت الأبستمولوجيا من وجهة نظر هؤلاء تتمثل في الدراسة النقدية لفروض ونتائج العلم ، فإن المنهج المستخدم في العلم لم يفلت أيضا من نفس الفعل . وأحرى بنا أن نذكر هنا ، أنه على الرغم من إعمال النقد في هذا المدخل ، إلا أنه طغى عليه الطابع الوصفي ، وهو ما نستدل عليه من انحيازهم الصاخب لقضايا الخطاب والتأويل من خلال وعي الذات الإنسانية ، فضلا عن تعانق هذه التحليلات مع مفهوم الصراع الطبقي ، أو قل انحياز التأويلات العلمية في صف فئة اجتماعية محددة[٢١].

وبالنظر إلى المدخل الأخير ، أقصد المدخل الإنساني ، فإننا نجده يرى أن فلسفة العلم باعتبارها تستند في أسسها وروحها على الفلسفة ، فهي في التحليل النهائي ما هي إلا نشاط إنساني ونتاج للوعي الإنساني. فلما كان الوعي والمعرفة والقيم تنعكس على إدراكات الذات ، فالعلم ما هو إلا تجسيد للذات العارفة التي تستطيع أن تدفع بالنتائج والتحليلات. والحق أنه في الوقت الذي يكشف أصحاب المدخل الإنساني عن انعكاس الوجود على الذات ، فإنه في الوقت عينه يتضح أن أصحاب هذا المدخل لا يمنحون معايير الوجود أية دور هنا ، حيث يلعب المنطق دورا يفوق أهميته دور الانطولوجيا[٢٢].

وعلى خلاف المداخل السابقة ، فإنه يتوجب علينا الإشارة إلى ما قدمه "ميشيل فوكو" ، الذي قدم معنى مغايرا ، حيث يرى أن الأبستمولوجيا هي المعرفة الخاصة بزمان ومكان معين. أي أن ثمة معرفة أو أبستمية تخص ما قبل النهضة الأوربية ، وأخرى لعصر النهضة ، وثالثة للعصر الحديث ، ورابعة لفترة ما بعد الحداثة. ووفق ذلك فهو يرى أنه من خلال الفكر العلمي الذي يشكل محور ارتكاز مرحلة الحداثة ، خاصة غداة نهاية القرن الثامن

عشر ، فقد تشكلت اتجاهات نظرية كرست جهودها في البحث عن كينونة الإنسان الفريد وإمكانية معرفته التجريبية ، تلك الجهود التي ارتبطت بشكل وشيج باللغة وعلاقتها بالموضوعية التي تتفارق مع موضوعية البحوث الامبريقية(٢٣).

إن المدقق فيما طرحه "فوكو" حول الأبستمولوجيا يجده يتعارض على طول الخط مع كل من أصحاب الوضعية الكلاسيكية والمحدثة ، إذ يرى أن الأخيرة لا تختلف عما كان سائداً في العصر الكلاسيكي من تمثيل أو تصوير. فهذه العملية يفترض فيها بالأساس أن يوجد ممثلا أو مصورا أو ذاتا ، له القدرة على تصوير الوقائع بطريقة مثالية ، أو على الأقل أن يختار من بين النماذج أو الصور ما هو أقدر في التصوير والوصف ، وخلع الدلالات عليها بطريقة مثالية وواقعية. أي أن الذات الإنسانية في هذه الأبستمولوجيا دائما ما يأتي تصويرها وفق خلفية فكرية معينة ، وكذا عن طريق لغة بعينها ، يكون لها اليد الطولى في صياغة القوانين والقواعد ، ومن ثم توليد المعرفة(٢٤).

وإذا كنا قد أوضحنا قبل قليل علاقة الأبستمولوجيا بالعلم ، فإنه يتوجب علينا أيضا أن نشير إلى علاقتها بالمسألة المنهجية . وفي هذا الصدد يمكن القول أن الأبستمولوجيا من الناحية المنهجية ما هي إلا "لوجوس" وهو ما يشير إلى معنيين أساسيين ، الأول يتعلق باللغة والخطاب ، والآخر يعتبر أداة للتفسير والتقويم من خلال العقل والمنطق ، وفق استخدام الناطقين بالفرنسية الذين يهتمون بتفسير الخطاب تفسيرا عقلانيا. والحق أنه حسب هذا الاستخدام ، فإن مفهوم التفسير المنطقي للخطاب يتقابل مع مفهوم العقل Ratio الذي هو هو مفهوم اللوجوس. إن عين ما طرحه الفكر الفرنسي ، يرى أن اللوجوس أو المنطق هو علم البحث عن الحقيقة الموضوعية للأشياء من خلال قوانين الطبيعة ، أو قل أنه علم الحقائق الذاتية الذي يهتم بتطابق افكارنا الذاتية مع العالم الخارجي(٢٥).

وعلى هدى ما تقدم فإن تساؤلا رئيسا يفرض نفسه في هذا الصدد مؤداه: ما الدلالات التي تجعل بعض الرؤى تربط الأبستمولوجيا بالعلم ؟. إن الإجابة على هذا التساؤل تفرض علينا الانطلاق من تعريف المصطلح وفقا لطبيعة الوجود الاجتماعي الذي أوجده ، وهو ما يجعل الأبستمولوجيا هي هي العلم من حيث الطبيعة والجوهر ، كما أنها من الناحية المنهجية هي منطق أولوجوس ، ناهينا عن أنها هي فلسفة العلوم إذا ما وضعناها في ضوء العلاقة بين الفلسفة والعلم. وهو ما يفرضه مجموعة الاعتبارات التالية:

أولا: أنه في الوقت الذي يستخدم فلسفة العلم من قبل الناطقين باللغة الإنجليزية ، لكي نشير إلى النقد الفلسفي للعلم ، فإنها لدى الناطقين بالفرنسية تشير إلى دلالة نقدية لمبادئ وفروض ونتائج العلم ، أو بمعنى آخر أنها لا تسعى إلى تأليف قوانين علمية ، بقدر ما تشدد على النقد الموضوعي لكل النتائج العلمية[٢٦].

ثانيا: إن مفهوم الأبستمولوجيا وفقا للعالم الناطق بالفرنسية تشير إلى فلسفة العلم، إذ تهتم بدراسة المناهج العلمية التي هي لب اهتمام علم مناهج البحث، الذي يؤلف قسما من المنطق ، ويركز على دراسة الفروق العامة في التحليل والتركيب والاستقراء والاستنتاج والحدس والاستدلال.

ثالثا: إن الناطقين بالإنجليزية لا يتباينون كثيرا عن استخدامات الفرنسيين له. فمصطلح الأبستمولوجيا يعني من وجهة نظرهما ، أنه نظرية المنهج أو أسس المعرفة وصحتها في علم معين.

رابعا: أنه إذا كان الفرنسيون يعتبرون أن موضوع الأبستمولوجيا هي هي فلسفة العلوم ، حيث يهتم الأول بنقد المعرفة العلمية والمناهج العلمية المستخدمة للوصول إلى القوانين والنظريات ، فإن الناطقين بالإنجليزية يطلقون على كل ما سبق بفلسفة العلم ، حيث أن الأبستمولوجيا تهتم وحسب بمناقشة المعرفة في مصادرها وطبيعتها وحدودها[٢٧].

٣ -التفرقة بين المعرفة العادية والمعرفة العلمية:

إذا كنا قد عرضنا للمفاهيم الثلاث: الأبستمولوجيا وفلسفة العلم ونظرية العلم ، والعلاقة بينها ، والتي خلصنا منها مدى تقاربها لا اختلافها ، ناهيك عن اقترابها من مفهوم العلم ، فإننا في هذا الصدد سوف نتصدى للتفرقة بين العلم واللاعلم. ولكن قبل الشروع في ذلك ، علينا أن ندفع منذ البداية أن أي معرفة لا تنشأ من فراغ ، بل تأتي كانعكاس للمناخ الثقافي والتاريخي ، وهو ما يجعلنا نسلم بعدم وجود علما خالصا ، إذ دوما ما تتسرب التصورات التقليدية إلى العلم. إنه إزاء ذلك فإن على الأخير – أي العلم – أن يخلص نفسه من كل ما هو غريب عنه ، عن طريق التحليل النقدي الذي يجعل منه علما نقيا يتمايز عن طبيعة اللاعلم. نحن إذن أمام ضرورة أن نفرق بين العلم واللاعلم ، وهو ما قرره "باشلار" حينما دفع بوجود قطيعة أبستمولوجية بينهما.

وعلى الرغم من أن "باشلار" ومشايعيه يؤكدون على ضرورة وجود القطيعة بين العلم وغير العلم ، إلا أن الواقع يكشف عن صعوبة ذلك ، حيث أن الفصل مثلا بين الفلسفة والعلم أمر صعب المنال ، ودلالة ذلك أنه إلى الآن لم يستطع أي منهما أن يلغي الآخر ، وهو ما حدا بـ " بونج" أن يصرح بعدم وجود تعارض بين العلم والميتافيزيقا. ومن الأهمية بمكان أن نسجل هنا ، أنه في الوقت الذي نجد فيه من يشايع الفكرة السابقة ، فإن هناك في الوقت نفسه من يعارضها ، إذ يستندون إلى أن سيادة فكرة التداخل بين العلم والفلسفة ، تعد فكرة ميتافيزيقية ، ولا تسفر عن وجود أفكار مفيدة عن العلم والعالم[٢٨]. وعلى خلاف الرؤية السابقة ، فإن فلاسفة العلم ، وكذا أصحاب الاتجاه الوضعي ، لا يفرقون بين المعرفة العادية والمعرفة العلمية ، حيث انطلاقهما من المعطيات الأولى ، وتحقيق مبدأ العلية في الواقع الذي يفرز الوقائع المشتقة والمتآلفة والمنظمة والموحدة الأجزاء ، التي يستخرج منها القوانين والعلاقات الوشيجة بينها[٢٩].

والحقيقة أنه بعد التحولات التي طرأت على العلم والطبيعة ، فإن ما يؤمن به فلاسفة العلم لم يعد موضع اعتبار ، إذ تم انفصال المعرفة العادية عن المعرفة العلمية ، وهو ما كان يروج له "باشلار". فالتجارب العلمية لم تعد تعود

إلى الواقع ، بقدر ما كانت نتاجا له. لقد باتت المعرفة وفقا لذلك نتيجة لا معطى، أو قل أنها أضحت جماع الأشياء التي تم تركيبها وتكوينها. إنه من هنا لم تعد الموضوعية هي الحياد التام وعدم تدخل الذات ، فالعالم هنا يرى الواقع بل يصيغه ، وبالتالي لم تعد الملاحظة العلمية نظرة تتم عبر موقف سلبي ، بل تأتي مقترنة بمشروع نظري سابق ، أو قل أنها تنطلق من نظرية محددة. والواقع أن ما سبق يتعارض مع ما استدل عليه "كلود برنارد" Bernard الذي يرى:

" ... إن العلم يصف واقعا معطى ، وينطلق من ملاحظة يتحول فيها العالم إلى آلة فوتوجرافية منفعلة تتلقى إشعاعات الطبيعة ... فعلى الملاحظ أن يكون مصورا فوتوجرافيا للظاهرة ، كما أن على ملاحظته أن تكون تمثيلا دقيقا لها ... يجب أن نلاحظ دون فكرة مسبقة ، ويجب أن يكون الملاحظ منفعلا لا فعالا ... يجب أن يكون مصغيا للطبيعة ليسجل ما تمليه هي عليه .. ولكن رأينا أن الملاحظة لا تنطلق من عدم ، وليست تخلصنا من كل حكم ... إنها وليدة إعداد نظري .. والعلم لا يتولد من ملاحظة مباشرة ، فلا إمكان لقيام موضوعية علمية ، إلا إذا تخلصنا من الموضوع المباشر ، ورفضنا ما يثيره فينا الاختبار الأول من إعجاب ، وحاربنا الأفكار التي تولدها فينا الملاحظة الأولى ... فلم يعد العالم هو هذا الحكم الذي يبت في أمر فروضنا ليحكم عليها ، بل أصبح تلك الصور المتحولة المتقلبة التي يعطيها العلم إياها ... فالعلم لا يدرس موضوعات ، وإنما موضوعه يفوق الموضوع ، الذي هو نتيجة عملية نقدية ... إنه نتيجة موضوعية لا تحتفظ من الموضوع إلا بما انتقدته فيه ..."(٣٠).

وبعيدا عن الاختلافات السابقة ، فإننا نود أن نشدد على أن المعرفة العلمية تأتي في أعقاب تفسيرات مسبقة وعكسها في الوقت عينه. فدائما ما

تتكون المعارف العادية في بادئ الأمر ، لكي تؤثر في بنية وتركيب المعرفة العلمية ، تلك التي لا تأتي وفق قواعد موضوعية خالصة ، إذ يتم إعادة تكوينها وصياغتها من خلال الفحص النقدي وإعادة إنتاجها في ثوب منطقي صارم. فالأفكار السابقة على المعرفة العلمية تقوم على رؤية واسعة حول الكون ، ثم من خلال إخضاعها للتجريب ، تلبس رداء العلمية. ولكن هذه الأخيرة لا تأتي نقية من أي رؤية ميتافيزيقية التي تحملها الأولى ، إذ يتسرب إليها بعض منها. فكل مفاهيم العالم تحمل رواسب مذهبية متعددة ، ومسلمات مضمرة حول تركيب الكون والتاريخ ، وهي ما تشكل بعض الافتراضات البحثية المسبقة التي تسعى التجربة إلى فك غموضها من خلال دلالتها الفرضية في إطار الواقع العياني ، ذلك الذي يفرض عليها نوعا من الإسقاطات التي يصعب خضوعها لعملية التجربة. فالعالم وفق افتراضاته لا يستطيع أن يخضع كل شيء في سياق تجربته ، إذ هو يركز وحسب على جانب معين ، ويجعل التصورات التقليدية الخاصة تلتحم بالقوانين العلمية[٣١].

إنه في ضوء ما سلف ، فإنه يمكن القول أن البحث في ظاهرة معينة ، دائما ما يأتي ناقصا، ولا يتم اكتماله إلا من خلال النقد ، واختيار أنسب التفسيرات سواء مما هو متاح ، أو من خلال الاستعادة من علوم أخرى ، أو من خلال الرؤى السابقة التي قد تكون ميتافيزيقية أو أسطورية. إن ما سبق يجعلنا نرى أن الوقائع يصعب استقلالها عن الذات الممارسة ، فالتجديد العلمي يتطلب خروجا عن فلك التماسك المنطقي للمعرفة ، من أجل الإطلال على ما هو غير معروف ، حيث أن ما يميز العلم ليس الإتيان بألفاظ منطقية صارمة ومجازية فقط ، وإنما طرح لغة غريبة وغير مألوفة – وهو عكس ما يذهب إليه باشلار ورايشنباخ – ، تحمل إبداعات من الصيغ التصورية للربط بين مختلف الموضوعات. وإذا كان ريشنباخ وباشلار قد رفضا هذا الشكل ، الذي تأتي عليه المعرفة العلمية محملة بالصور البلاغية والمجازية ، فإن بونج هو الآخر قد

إلى الواقع ، بقدر ما كانت نتاجا له. لقد باتت المعرفة وفقا لذلك نتيجة لا معطى، أو قل أنها أضحت جماع الأشياء التي تم تركيبها وتكوينها. إنه من هنا لم تعد الموضوعية هي الحياد التام وعدم تدخل الذات ، فالعالم هنا يرى الواقع بل يصيغه ، وبالتالي لم تعد الملاحظة العلمية نظرة تتم عبر موقف سلبي ، بل تأتي مقترنة بمشروع نظري سابق ، أو قل أنها تنطلق من نظرية محددة. والواقع أن ما سبق يتعارض مع ما استدل عليه "كلود برنارد" Bernard الذي يرى:

" ... إن العلم يصف واقعا معطى ، وينطلق من ملاحظة يتحول فيها العالم إلى آلة فوتوجرافية منفعلة تتلقى إشعاعات الطبيعة ... فعلى الملاحظ أن يكون مصورا فوتوجرافيا للظاهرة ، كما أن على ملاحظته أن تكون تمثيلا دقيقا لها ... يجب أن نلاحظ دون فكرة مسبقة ، ويجب أن يكون الملاحظ منفعلا لا فعالا ... يجب أن يكون مصغيا للطبيعة ليسجل ما تمليه هي عليه .. ولكن رأينا أن الملاحظة لا تنطلق من عدم ، وليست تخلصنا من كل حكم ... إنها وليدة إعداد نظري .. والعلم لا يتولد من ملاحظة مباشرة ، فلا إمكان لقيام موضوعية علمية ، إلا إذا تخلصنا من الموضوع المباشر ، ورفضنا ما يثيره فينا الاختبار الأول من إعجاب ، وحاربنا الأفكار التي تولدها فينا الملاحظة الأولى ... فلم يعد العالم هو هذا الحكم الذي يبت في أمر فروضنا ليحكم عليها ، بل أصبح تلك الصور المتحولة المتقلبة التي يعطيها العلم إياها ... فالعلم لا يدرس موضوعات ، وإنما موضوعه يفوق الموضوع ، الذي هو نتيجة عملية نقدية ... إنه نتيجة موضوعية لا تحتفظ من الموضوع إلا بما انتقدته فيه ..."(٣٠).

وبعيدا عن الاختلافات السابقة ، فإننا نود أن نشدد على أن المعرفة العلمية تأتي في أعقاب تفسيرات مسبقة وعكسها في الوقت عينه. فدائما ما

تتكون المعارف العادية في بادئ الأمر ، لكي تؤثر في بنية وتركيب المعرفة العلمية ، تلك التي لا تأتي وفق قواعد موضوعية خالصة ، إذ يتم إعادة تكوينها وصياغتها من خلال الفحص النقدي وإعادة إنتاجها في ثوب منطقي صارم. فالأفكار السابقة على المعرفة العلمية تقوم على رؤية واسعة حول الكون ، ثم من خلال إخضاعها للتجريب ، تلبس رداء العلمية. ولكن هذه الأخيرة لا تأتي نقية من أي رؤية ميتافيزيقية التي تحملها الأولى ، إذ يتسرب إليها بعض منها. فكل مفاهيم العالم تحمل رواسب مذهبية متعددة ، ومسلمات مضمرة حول تركيب الكون والتاريخ ، وهي ما تشكل بعض الافتراضات البحثية المسبقة التي تسعى التجربة إلى فك غموضها من خلال دلالتها الفرضية في إطار الواقع العياني ، ذلك الذي يفرض عليها نوعا من الإسقاطات التي يصعب خضوعها لعملية التجربة. فالعالم وفق افتراضاته لا يستطيع أن يخضع كل شيء في سياق تجربته ، إذ هو يركز وحسب على جانب معين ، ويجعل التصورات التقليدية الخاصة تلتحم بالقوانين العلمية[٣١].

إنه في ضوء ما سلف ، فإنه يمكن القول أن البحث في ظاهرة معينة ، دائما ما يأتي ناقصا، ولا يتم اكتماله إلا من خلال النقد ، واختيار أنسب التفسيرات سواء مما هو متاح ، أو من خلال الاستعادة من علوم أخرى ، أو من خلال الرؤى السابقة التي قد تكون ميتافيزيقية أو أسطورية. إن ما سبق يجعلنا نرى أن الوقائع يصعب استقلالها عن الذات الممارسة ، فالتجديد العلمي يتطلب خروجا عن فلك التماسك المنطقي للمعرفة ، من أجل الإطلال على ما هو غير معروف ، حيث أن ما يميز العلم ليس الإتيان بألفاظ منطقية صارمة ومجازية فقط ، وإنما طرح لغة غريبة وغير مألوفة – وهو عكس ما يذهب إليه باشلار ورايشنباخ – ، تحمل إبداعات من الصيغ التصورية للربط بين مختلف الموضوعات. وإذا كان ريشنباخ وباشلار قد رفضا هذا الشكل ، الذي تأتي عليه المعرفة العلمية محملة بالصور البلاغية والمجازية ، فإن بونج هو الآخر قد

رفض أن تدخل مثل هذه الصور في بنية وتركيب العلم ، إذ يرى ضـــرورة أن تتحول مثل هذه اللغة إلى ما يسمى باللفظ المضبوط(٣٢). والمتأمل في كـــل مـــا طرحه رايشنباخ وباشلار وبونج يجده يتعارض مع ما يتمتع بـــه الإنســـان مـــن خصائص فطرية واجتماعية . فإذا كانت لغة العلم هي جزء مـــن لغـــة الـــذات ورؤية العالم التي هي مليئة بالصور المجازية ، فإن لغة العلـــم يتســـرب إليـــها جزءا مما تحمله لغة الإنسان من مجاز(٣٣).

وبالتحول قليلا عن التفرقة بين المعرفة العادية والمعرفة العلمية ، فإننـــا نود أن نركز بعض الشيء على ما غاب عن التصورات التقليدية حـــول تطـــور العلم. إنه هنا يمكن القول أن هذه الرؤى قد أدارت ظهرها عن الطبيعة المعقـــدة للمفاهيم العلمية ، وهو ما يتمثل في الجدل والتفاعلات التي تمت فـــي إطـــاره ، وكذا عملية التطور التاريخي لها. لقد اكتفت هـــذه التصـــورات بفـــهم الفاعليـــة العلمية، وما نتج عنها من مفاهيم تتسم بالمحدودية وعدم تشـــابهها مـــع علـــوم أخرى، ناهيك عن إغفالها للسياقات الثقافية – الزمان والمكـــان – التـــي نمـــت وترعرعت في كنفها. فتسليم التجريبية بتطور العلم في إطار خطـــي ، جعلـــهم يركزون على ظواهر بعينها ، ومن ثم يفترضون أفكارا يختبرونها فـــي ضـــوء تطابقها مع الظواهر . ثم في إطار التجريبية المحدثة نجدهم يقحمون لغة المنطق والكم الرياضي لوصف النتائج والقوانين ، والتعبير عن الثوابـــت والمتغـــيرات التي تتصف بها الظواهر ، من خلال الاستناد على التجربة الحســـية العاديـــة ، التي لا تتصادم مع المعرفة العادية ، هو ما يجعلنا نرى أنهم حاولوا أن يوســـعوا من عمل الحس المشترك الانطولوجي ، الذي يؤثر بشكل واسع فـــي الاخـــتزال النظري. والواقع أن فصل كل من التجريبيين التقليديين والمحدثين بين المعرفـــة العادية والمعرفة العلمية ، وإيمانهم بعملية التطور الخطي للعلم ، أي انتقاله مـــن المستوى العادي إلى المستوى العلمي ، الذي فيه يتـــم إدراك العـــالم للظواهـــر

بطريقة تجريبية ، والربط فيما بينهما بالشكل الذي توجد عليه ، وكأن المعرفة هي هي المعرفة العادية ، ولكن في لغة منطقية تتسم بالتماسك والصراحة ، جعلهم يرون أن الانتقال من المعرفة العادية إلى الأخرى العلمية ، هو ما يتصل بالشكل وليس بالمضمون ، ذلك الأمر الذي يفرض ضرورة فصل المعرفة عن سياقها الحقيقي(٣٤).

والحق أن ما سبق هو ما دعى البعض من أصحاب التجريبية إلى البحث عن تأسيس المفاهيم العلمية في اتشاجها مع السياق الثقافي والتاريخي. لقد رأى هؤلاء وخاصة "بلانشي" إلى ضرورة فهم العلم في ضوء التطور التاريخي الذي من شأنه أن يساعد في الوقوف على التحولات التي طرأت على المفاهيم العلمية. وفي إطار هذا المسعى فقد حاول وضع ترسيمة أبستمولوجية لتطور العلوم ، إذ رأى أن العلم عرف مراحل أربع هي : المرحلة الوضعية ، والمرحلة الاستقرائية ، والمرحلة الاستنباطية ، ثم أخيرا المرحلة الأكسيومية. ومن المهم أن نعرف أيضا ، أنه في ضوء وضع "بلانشي" لعملية تمرحل العلم ، فإنه يقسمه إلى ما يسمى بالعلوم المجردة (استقرائية) والعلوم العيانية (استنباطية). وعلى غرار ما قدمه "بلانشي" فإن "باشلار" يحذو حذوه ، ويرى أنه وفقا لمراحل التطور العلمي ، فإن الفكر العلمي جاء وفق ثلاث صيغ أساسية هي: ما قبل العلمية وتنتهي عند نهاية القرن الثامن عشر ، والمرحلة العلمية وتبدأ من القرن الثامن عشر وحتى عام ١٩٠٥م ، ثم مرحلة ما بعد العلمية وهي التي تبدأ بعد نهاية المرحلة السابقة. وبغض النظر عن الاختلاف السابق ، إلا أنه قد غاب عنها طبيعة التعقيدات التاريخية للعلم ، وما يتصل بتأثير المناخ الثقافي والتطورات المجتمعية التي لعبت دورا فعالا في إحداث تحولات في العلم والنظرية.

إن غياب كل ما سبق يجعلنا نرى أن كل التصـــورات الأبســتمولوجية حول العلم جاءت وفق تقسيم معياري خالص ، ينقصه الفحص الدقيـــق لتفــاعل العلوم مع المكونات الثقافية والتاريخية وحتى التجريبيـــة ، فضـــلا عـــن عـــدم الالتفات إلى وجود الأزمات المعرفية التي تطل من زمـــن معيـــن ، ويتطلـــب تجاوزها في زمن آخر ، لكي تتناسب المعارف مع هذه الآونة. إن عدم مناســـبة المعرفة لفترة تاريخية معينة ، دفعت البعض إلى البحث عن كيف جديد ، وهـــو ما يفسر لنا انتباه آخرين للنظر بعمق في سياقات التطور التاريخي للمعرفة[٣٥].

وفي نهاية الفصل الراهن ، فإنه جماع ما سبق يتلخص في عدم ســـيادة اتفاق عام حول العلاقة بين الأبستمولوجيا ونظرية العلم وفلسفة العلم. ففي الوقت الذي ينظر إليه البعض على وجود افتراق بينهم ، في الوقت نفســـه نـــرى مـــن يجمع بينهم ، إذ يرى أن هذه المفاهيم جميعها هي هي العلـــم ، بالإضافـــة إلـــى وجود جدل بين المفكرين حول طبيعة المعرفة العادية والمعرفة العلمية ، والفرق بينهما . ففي حين ينظر فريق إلى المعرفة العادية باعتبارهـــا مقدمـــة للمعرفـــة العلمية ، فإنه على عكس هؤلاء هناك من يخلع عليها مجموعة من الأوصـــاف مثل الميتافيزيقا والفكر التأملي الكلاسيكي أو الأيديولوجيا ، وهو ما يبعدها عـــن سياق المعرفة الحقيقية. وهذا ينجلي إذا ما تناولناه في إطار علاقته بالعلم ، وهـــو ما يشكل محور حديث الفصل القادم.

مراجع الفصل الخامس:

١ – عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت ، درس الأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، دار توبقال (المغرب) ودار الشؤون الثقافية (بغداد) ، الطبعة الثانية ، بغداد ، ١٩٨٦م ، ص١٠.

٢ – المرجع نفسه ، ص ١٣.

٣ – المرجع نفسه ، ص ١٣.

٤ – المرجع نفسه ص ص ١٥ – ١٧.

٥ – المرجع نفسه ، ص ص ١٩ – ٢٤.

6. Giddens A., The High Priest of Positivism: Auguste Comte, in: Profiles and critiques in social theory, The Macmillan Press, London, 1982, PP. 69-70.

7. Ibid., p. 74.

٨ – عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت ، درس الأبستمولوجيا ... ، مرجع سابق ص ص ٣١ – ٣٧.

٩ – ماهر عبد القادر ، فلسفة العلوم : قراءة عربية ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٧م ، ص ص ٧١ – ٧٣.

10. Nagel E., The Structure of Science, Routldge and Kegan Paul, London, 1974, P. 89.

11. Hanson N. R., Patterns of Discovery, Cambridge, London, 1981, PP. 53 – 54.

١٢ – ماهر عبد القادر ، **فلسفة العلوم : قراءة عربية ...** ، مرجع سـابق ، ص ص ٧٣ – ٧٤.

١٣ – عبد السلام بن عبد العالم وسالم يفوت ، درس الأبستمولوجيا ... ، مرجـع سـابـق ، ص١٢.

١٤ – **المرجع نفسه ، ص ٢٨.**

١٥ – المرجع نفسه ، ص ص ٧ – ٨.

١٦ – المرجع نفسه ، ص ص ٥٣ – ٥٩.

١٧ – **ماهر عبد القادر ، فلسفة العلوم : قراءة عربية ... ، مرجـع سـابق ، ص١٥.**

١٨ – أندريه كريون ، **تيارات الفكر الفلسفي ، ترجمة نهاد رضا ، عويـدات ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ص ٤٢ – ٤٥.**

١٩ – ما هر عبد القادر ، **فلسفة العلوم** : قراءة عربية ... ، مرجع سـابق، ص ص ٢٩ –٣٤.

٢٠ – المرجع نفسه ، ص ص ٣٦ – ٤٢.

٢١ – **المرجع نفسه ، ص ص ٤٨ – ٥١.**

٢٢ – **المرجع نفسه ، ص ٥٢.**

٢٣ – **فوكو ، الأبستمية الحديثة ، في : محمد سبيلا** وعبد السـلام بـن عبـد العالي **(إعداد وترجمة)** الحداثة ، دار توبقال ، الطبعة الأولى ، **الربـاط ، ١٩٩٦م ، ص ٤٣.**

٢٤ – عبد السلام بن عبـد العـالي وسالم يفوت ، درس الأبسـتمولوجيا ... ، مرجع سابق ، ص١١٣.

٢٥ - المرجع نفسه ، ص ص ٢٠ - ٢٣.

٢٦ - ماهر عبد القادر ، فلسفة العلم : قراءة عربية ... ، مرجع سابق ، ص ص ١٩ - ٢١ ، ص٢٤.

٢٧ - عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت ، درس الأبستمولوجيا ... ، مرجع سابق ، ص ص ٣٠ - ٣١.

٢٨ - بناصر البعزاتي ، الاستدلال والبناء : بحث في خصائص العقلية العلمية، دار الأمان والمركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، الرباط ، ١٩٩٩م ، ص ص ١١١ - ١١٢.

٢٩ - عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت ، درس الأبستمولوجيا ... ، مرجع سابق ، ص ص ٣٨ - ٣٩.

٣٠ - المرجع نفسه ، ص ٤١.

31. Polanyi M. , Personal knowledge: Toward a post critical philosophy, Routldge and Kegan Paul, 1983, P. 59.
32. Ibid., P. 60.
33. Hesse M. B., Revolution and Construction in philosophy of science, The Harvester Press, Breighton, 1980, PP. 119 – 120.
34. Nagel E., The Structure ….., OP. cit., P. 5.

٣٥ - عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت ، درس الأبستمولوجيا ... ، مرجع سابق ، ص ١٣.

الفصل الثاني

المعرفة الاجتماعية ومحاكاة العلم:

من الوضعية الى التجريبية المحدثة

المعرفة الاجتماعية ومحاكاة العلم :
من الوضعية إلى التجريبية المحدثة

" ... إن محك أي نظرية هو فاعليتها ..."

مقـدمــة:

شهد الفكر الإنساني نقلات نوعية في طبيعة المعرفة. فبعد سيادة الفكـــر الفلسفي التأملي ، تحول بعد فترة مخاض إلى سيادة الفكر الوضعي ، الذي أثـــر بدوره في طبيعة وشكل المعرفة الإنسانية وآليات الحصول عليها. لقـــد تغـيرت الوقائع وطرائق تناولها. فما كان بالأمس معرفة ، أضحـــى اليـــوم نوعـــاً مـــن الميتافيزيقا التي أثرت في وجودها طبيعة الوجود الاجتمـــاعي ، وكـــذا طبيعـــة القضايا الفكرية التي خرجت في إطارها. إنه مع اشتداد عود العلوم الوضعيـــة ، تبدلت القضايا العلمية – المعرفية ، فما كان معرفة وعلماً ، بات عكس ذلـك ، إذ ارتبطت العلمية بالتجريب وحسب ، وهو ما انعكـــس علـــى طبيعـــة المعرفـــة الاجتماعية التي سادت على نهج العلوم الطبيعية . واســـتدانت منـــها مفاهيمـــها وتشبيهاتها ومنهجيتها ، ذلك الذي أثر على طبيعة وبنية وتركيب المعرفة العلميـــة في إطار الامبريقية الفجة ، أو حتى مع تفعيلها للمنطق الصوري الذي شكل لـــب توجهات التجريبية المنطقية.

١ – الامبريقية والتفسير السببي:

إن المتتبع لتاريخ المعرفة الاجتماعية ، يجد أنه لا مناص من التصـــدي للأسباب التي فرضت سيادة التصور والتفسير الميكانيكي فـــي القـــرن الســـابع عشر ، ذلك الذي خيم على العقل وفرض معايير ومقاييس بعينـــها علـــى الفكـــر السائد ، فضلاً عن الاهتمام بالفكر المضاد الذي كان له عظيم الأثر فـــي تســـلح العلم بالنظرة الطبيعية . فغداة التحول من المجتمع الإقطـــاعي إلى المجتمـــع البرجوازي الذي جاء على أنقاضه بعد سيادة الوضعية ، فقد تحول الفكـــر مـــن الطابع التأملي المتصل بالميثولوجيا والميتافيزيقا والأفكار البدائية ، إلى الطـــابع

المتصل بالعقل والمعرفة والتجربة. إن انتصار العلمية على الرؤى الفلسفية التي كانت مسيطرة آنذاك ، فرض تصورات جديدة تتصل بفلسفة الأنوار ومن ثم ساهم في تأسيس رؤى ونماذج علمية لتفسير الظواهر التي يعج بها الكون ، وهو ما جعل البعض يرى أنه مع الفكر العلمي ، بات العقل توضيحياً يرتبط بنموذج Paradigm وهو ما يمثل العقل السوي(١).

ومع ولادة علم الاجتماع كعلم يهتم بدراسة المجتمع في هذا المناخ ، فقد راح يحاكي العلوم الطبيعية ، إذ استخدم منهجيتها ومقولاتها ، ناهيك عن اضطلاعه بالدراسة المنهجية للقوانين التي تحكم الكل الاجتماعي ، وإقامة التحليلات السببية الواسعة للظواهر الاجتماعية ، الأمر الذي رسم دراساته المنهجية والتحليلية بالطابع الفلسفي والأيديولوجي ، وتركيزه وحسب على الطابع البنائي والمؤسسي(٢).

إن استعارة علم الاجتماع مفاهيمه وتشبيهاته وحتى تفسيراته من العلم الطبيعي ، دفع البعض أن يرى أن جماع معارفه تتسم بالاختزال ، إذ تأتي في مخاصمة مع الواقع الاجتماعي وما يشهده من تفاعلات اجتماعية ، فضلاً عن افتقاده إلى أية خصوصية نظرية ومنهجية ، وهذا ما أوضحه "هايك" إذ يرى أن ما يستخدمه العلماء والباحثين كان مأخوذاً من وقائع العلوم الفيزيائية. إن وهم استخدام آليات العلوم الطبيعية تعود إلى إختلافها عن الوقائع الاجتماعية ، التي خيل إليهم أنها وحسب معتقدات فردية ، إن المتأمل في عقل هؤلاء يجد أنه قد غاب عنهم توليد الأفعال الواقعية التي تميز الممارسة العملية ، وبذا يكونوا قد حاولوا تحديد ما يحدث سلفاً ، باعتبارها مسلمات قائمة ، لا ما يحدث وفق تفاعلات الواقع القائم(٣).

إن اقتران السوسيولوجيا بالوضعية أو بالتجريبية ، التي وقفت موقفاً نداً من الأفكار الفلسفية الكلاسيكية ، جعل بعض المفكرين يرون ضرورة تجاوز المعرفة التي تتخذ من القيم والوجود محوراً في دراستها. إن رفض الميتافيزيقا

باعتبارها منهجاً تجاوزه الفكر البشري ، جعلهم يرون أطروحاتها بأن لا معنى لها ، وبعيدة كل البعد عن الوقائع الحية ، وهو ما يصدق على مفهومات الحس والجوهر والمادة والروح التي وإن عبرت ، إنما تعبر عن وجدان صاحبها ، ومن ثم تبتعد عن عملية الإجماع. إنهم في ذلك ، رأوا أن العلم هو الطريق الوحيد لتخليص المعرفة من الميتافيزيقا التي هي في تصورهم كلام بلا معنى.

وإذا كانت المفاهيم التي ذكرناها قبل قليل تدخل في باب الكلام الخالي من المعنى ، من وجهة نظر أصحاب الوضعية الكلاسيكية ، فإنها في المقابل ترى أن الكلام ذو المعنى هو الذي يصور الواقع تصويراً منطقياً وموضوعياً ، ويتوافق مع طبيعة الواقع القائم. أو بمعنى آخر ، أن الواقع هو ما يتحدث عنه العلم والعلماء. إن ما سبق يدلنا على أن الوضعية قد أخذت موقفاً رافضاً من جميع المعارف التي لا تتصف بالصفة العلمية ، فضلاً عن معارضتها للمعارف التقليدية التي أخذت صيغة ثنائية مثل الذات والموضوع(٤).

لقد رأت الوضعية أن المعارف والفلسفات لم تأت من خلال المعرفة ذاتها ، وإنما جاءت من خلال عمليات التأمل التي جاءت خارج الشروط الكلية التي تتضمن إمكانية المعرفة ، ومن ثم فهي لم تع الميكانزم العقلي الذي يخضع له إنتاج المعرفة ، مما جعلها معرفة أيديولوجية تعكس مصالح أخرى غير مصالح العقل ، وقبولها للتحليلات والتفسيرات الجاهزة والموجودة بالفعل(٥).

إن الاقتران بالعلم كان هدفه النهائي تجنب المشكلات الزائفة التي آمن بها الفلاسفة وروجوا لها. فالتأملات الميتافيزيقية التي شيدها الفلاسفة حول الذات والواقع القائم ، قد أصابها التغير ، إذ يرون أن الذات لا تصنع العالم ، بل تكشفه. إن الذات العارفة لم تعد الذات المتأملة أو مجموعة من المبادئ الثابتة كما هي لدى الفلسفة القديمة ، وإنما هي عقل مجرد يكشف الواقع القائم عن طريق الخبرة وليس عن طريق الحواس. لقد بات العقل الأداة الإجرائية التي

تعمل على الكشف عن الدور السلبي الذي يقوم به الحدس الذي يمثل عقبة كؤودا أمام الوصول إلى المعرفة الحقيقية[٦].

ففي حضور العلوم الطبيعية تكون المعرفة المباشرة قد انتهت ، حيث لا مكان لحدس الظاهرة. فالمعرفة المباشرة باتت معرفة غير علمية ، تعوق الوصول للأشياء الصحيحة والموضوعية. إنه في إطار الإيمان بالعلم لم يعد الصدق مجرد الاتساق بين أجزاء الكلام ، بل بات المطابقة بينه وبين الظواهر الطبيعية. إن منطق العلوم الذي قام على أنقاض المنطق الأرسطي ، يرى أن قواعد المنطق الصوري التقليدي لا تكشف عن مجهول ولا تزودنا بمعرفة جديدة، وتقف حجر عثرة أمام الوصول إلى المعرفة الحقيقية ، إذ لا تكون إلا تحصيل حاصل. إنه وفق الاستناد إلى العلوم الطبيعية ، فقد رأت الوضعية أن المشكلات التي تصدت لها الرؤى الفلسفية الكلاسيكية ، قد قطعت جذورها مع العقل ، إذ تم الزج بها في إطار الشعور والأسطورة والدين[٧].

وبيد أن السوسيولوجيا وفق أفكار الوضعية تدعو إلى اعتبار الوقائع كأشياء ، ومن ثم فحتماً أن يتم دراستها في حل عن القيم التي يتسلح بها الباحث، وهو ما تحاكي فيه العلوم الطبيعية ، فإن مثل ذلك قد لاقى دفوعات من بعض السوسيولوجيين ، حيث يشكل الباحث جزءاً متمماً للعالم الذي يدرسه ، وهو ما يعني اتحاد الذات مع الموضوع. إن مثل هذا الرأي ينفي التعرف على الأشياء من الخارج ، إذ ينبغي المشاركة في فهمها ، وهذا ما يدعوه "كولي" Cooly بالاستبطان العاطفي ، أو ما يسميه "ماكس فيبر" Weber بالفهم العاطفي. إن فصل الذات عن الموضوع يعني إلغاء المعرفة على حد تعبير "كارل مانهايم" . فالعلاقة الوشيجة بين الذات والموضوع الذي يدرس ، يتوقف على مدى إدراك الذات بصورة واعية ، وعلى الدور الذي تلعبه في العالم ، وهو ما يجعل من المعرفة الأسباب الحقيقية لتجاوز الذات ، أو قل لإدراك الموضوعية[٨].

ويجدر أن نشير أن كل ما سبق انعكس على كثير من المفكرين في القرن التاسع عشر ، ولعل أبرز هؤلاء هم : أونست ماخ وجيوبتز وبوانكاريه، وغيرهم ، الذين حاولوا ربط الوضعية بالعلم ، بهدف تطهير العلم من الميتافيزيقا التي من وجهة نظرهم تلعب دوراً محورياً في إفساد العلم وتبديد الموضوعية. لقد رأى أصحاب الوضعية أنه باتباع المنهج العلمي نستطيع الوصول إلى نظرية علمية دقيقة من شأنها أن تعمل على التنبؤ ، والتأكد من صحة الوقائع بطريقة أمبريقية، وتأسيس نموذج علمي يساعدنا على رؤية كل ما يحدث حولنا[٩] ، وذلك ما انعكس على كل الرؤى النظرية الكلاسيكية في علم الاجتماع.

إنه وفق هذه الدعاوى ، فإن أصحاب هذا الاتجاه ينادون بضرورة ارتباط كل العلوم بالعلم الطبيعي ، تلك التي تتأسس على مجموعة من المرتكزات الأساسية هي:

أولاً:استخدام الصيغ الرياضية:

يرى أصحاب الاتجاه العلمي ضرورة استعمال الرياضيات ، على أن تكون الظواهر الطبيعية مجرد ثوابت ومتغيرات في إطار المعادلات الرياضية ، بهدف قياس وتكميم الظواهر وفقاً للدقة التي تتسم بها الرياضيات. وأحرى بنا أن نشير إلى أن اللغة المستخدمة في الرياضيات ، قد عدلت من موقفها . فبدلاً من اعتمادها على لغة اليقين في بواكير أمرها ، فإنها قد حققت لغة الاحتمال والنسبية ، وهذا ما عرفته البشرية في وقت "أوجيست كونت".

ثانياً : التجريب :

لقد حاول أصحاب العلمية التوكؤ على التجربة ، والانطلاق من الملاحظات الحية ، للوقوف على الحقيقة العلمية ، ومن ثم تبريرها . وهذا ما دشنه بيكون – في الأرجانون الجديد – الذي يعد المؤسس الأول لهذا

المنهج ، وأيضاً ما وضعه جاليليو ونيوتن ورايشنباخ الذين جعلوا من التجربة الطريق الحقيقي للوصول إلى المعرفة.

ثالثاً: المفهوم :

يذهب أصحاب الاتجاه العلمي إلى أن أي علم ما هو إلا جماع من المفاهيم التي تتأثر من خلاله التجربة والرياضة. فالمفهوم يحتل مكانة محورية في إطار أي نظرية ، ذلك الذي يرتبط بمفهومي الزمان والمكان النسبيين ، بدلاً مما كان سائداً في ارتباطه بمفهومي الزمان والمكان المطلقين.

رابعاً: البناء الأرسطي في التفسير:

إذا كان أرسطو قد رأى أن طبيعة الفيزياء تتخلق من البحث عن كنه الأشياء وتفسيرها، وهو ما جعله يصنفها إلى أربعة أنواع : العلة المادية ، والصورية ، والعلة الفاعلة ، والعلة الغائية ، تلك التي تختزل إلى الأشياء المتشابهة وحسب ، ومن ثم تصبح العلة مطلقة ، فإن هذا الفهم قد أصابه التغير ، إذ باتت العلة والمعلول أمراً نسبياً ومحتملاً[10].

وبيد أننا قد عرضنا لبعض الجوانب المعرفية التي افرزتها السوسيولوجيا وقت أن حاكت العلوم الطبيعية ، فإننا سوف نعرض هنا لبعض الأفكار التي أرادت للعلم أن يتطور ويتجاوز المأزق الذي وقع فيه ، أو قل أن يتحول إلى مستوى المعرفة الواقعية.

٢ -الوضعية المنطقية والتحول في بنية العلم :

ثمة مآخذ عديدة للمفكرين على استراتيجيات الوضعية التقليدية في العلم. يمكن تلخيصها في : شيوع التفسيرات السببية والميكانيكية التي تتعلق بالظاهر وحسب ، ومن ثم إغفالها للباطن ، وعدم إتيانها بجديد يخدم تطور المعرفة والعلم ، نتيجة موت الواقعية في البحوث العلمية ، وسذاجة النتائج الكمية التي لا تضيف جديداً. إنه نتيجة لجملة الأسباب التي دفعت بها ، فقد حاول المفكرين

تخليص العلم من شيوع الميتافيزيقا والأيديولوجيا التي غلفت نتائجــــه ، والتـــي ولدت ما يسمى بتيار الوضعية المنطقية. فعلى الرغم من أن الوضعية التجريبيــة كانت تمثل ثورة فكرية منذ فلسفات التأمل ، فإن تيـــار الوضعيـــة المنطقيـــة أو التحليلية تعد ثورة مضادة عليها. والمتأمل فيما طرحته هــذه النظريـــة يجـد أن المعرفة لديها هي بمثابة نسق صوري لمجموعة من الوقائع المجزأة التي تعــود في معناها إلى جهاز منطقي واحد يعمل على التنسيق والبنــاء والمقارنـــة فيمــا بينها، والتي تكون فيها اللغة الفارس الأول[11].

وإذا كانت هذه المحاولات قد أدارت جدلاً واسعاً مع الوضعية التقليديـة ، فإنها تدخل في أضمومتها ، حيث ما تتضمنه من نزعة ذاتية ، تهتم فـي المقـام الأول بالإمكانية المنطقية للتحولات على حساب المعرفة الموضوعيـــة ، التــي تلعب فيها اللغة دوراً محورياً باعتبارها نسقاً من الإشارات والرمـــوز والأبنيــة المنطقية. والواقع أن تفسير قوانين الطبيعة في إطار قوانيـــن اللغـــة ، جعلـهم يعجزون عن تقديم أساس موضوعي للواقع ، فضلاً عن عدم قدرتهم على تفسـير الأحداث المستقبلية أو حتى تقديم التنبؤات العلمية.

ولما كانت المعرفة لديهم هي معرفة رمزية لغوية ، أو قل أنها مجموعـة من المنظومات أو البناءات الرمزية التي هي العلم ، فإنهم يـــرون أن النمــاذج الرمزية هي الوحيدة التي تمثل محتوى العلم التجريبي ، وبذا يكون الواقع واقـــع نماذج ، وأن الصدق هو صدق هذه البناءات النظرية ، مما يخرج من إطارهـــا العالم الخفي ، حيث تهتم بالظاهر وحسب[12].

وعلى هدى رؤية التجريبية التحليلية للواقع القائم ، فإنه ينبغي ألا يفوتنــا الإشارة إلى مسألة الوجود ، الذي هو أيضاً بناء منطقي لا يشـــير إلــى شــيء محدد، مما يجعل كل ما تتقول به الفلسفات التقليدية يدخل في إطـــار اللغــو ، أو بحسبانه يدخل في مجال اللاشعور ، أو ما يسميه البعــض بالخيــال الرمــزي. وعوضاً عن محاولات الفلسفة التأملية للنظر إلى الوجود الطبيعي ، فإنهم نظـروا

إلى اللغة التي من خلالها تتضح وحدة العالم. إن رفض المعارف التي أتت من خلال الأطر الفكرية جعلهم يعتمدون على التجربة والمنطق واللغة الرمزية ، ليس فقط كآليه ، وإنما كلوجوس موجود في الطبيعة ، ذلك الذي فتح الطريق أمام السيكولوجيا وقوانين الاشتقاق(١٣).

ويجدر بنا أن نذكر في هذا المقام ، أن التجريبية المنطقية حينما اعتمدت على التحليل المنطقي لشتى أنواع المعرفة ، قد حاولت أن توشج علاقتها بالعلم، وفي الوقت عينه قد استبعدت الميتافيزيقا من مجال اهتمامها ، إذ من خلال ذلك استندت على مبدأ التحقيق الذي من خلاله حاولت أن تصل إلى حقائق صادقة بعيداً عن القضايا القبلية التحليلية. إنه وفق القطيعة مع القضايا القبلية ، والاستناد إلى المنطق الصوري ، فقد سعى هذا التيار إلى تأسيس منهجية علمية تستند إلى ممارسة أمبريقية استندت فيها على تفسير المعرفة وفق مبدأ التبرير Justification الذي يتم تفعيله عن طريق الفروض التي يتم البحث عن صدقها أو كذبها من خلال الواقع الامبريقي ، وهو ما يعرف بانعكاس الدراسات العلمية ، التي يفترض فيها الاتساق المنهجي والمعرفي الذي يبعدها عن المعاني الأيديولوجية الطبيعية. ولا يفوتنا أن نشير أنه في ضوء هذا الاتساق المنهجي والمعرفي الذي يفرضه اختبار الفروض واقعياً ، تأتي الحقائق في ضوء ارتباطها بالعقلانية وانعكاس الخبرة الاجتماعية لعملية الإدراك والشعور اللذان يسألان عن تعيين المعرفة. . إنه في ضوء المعنى الحقيقي ، تأتي عقلانية المعرفة التي تساهم في اكتمال النظرية وتفعيل قدرتها على التنبؤ(١٤).

وبيد أن الطرح السابق قد تسيد الواقع لفترة طويلة من الوقت ، إلا أنه مالبث أن تغير منذ بداية عصر النهضة ، حيث باتت عقلانية الفرد أمراً لا لجاج منه. لقد أعيد إلى الذات عملية التصور ، وأبعدت عن الموضوع ، إذ من خلال ذلك ، يرون أن الفردي هو الذي يفسر العام الذي يوجد في الطبيعة . وفي إطار ذلك فإنهم يزعمون بأن ثمة هوية ورابطة وشيجة بين الضرورة الاستدلالية

والضرورة الفيزيائية والضرورة العقلانية. إنه منذ "ديكارت" فقد هجـــر الفكـــر عملية التفكير بالجوهر ، إذ لم يبق إلا التجربة التي تستند على التمثلات با لأشياء التي عبرت عنها الحواس ، وأن المعرفة تأتي من خلال الكلمات التي لابـــد وأن يتعامل معها العلم لكي يفك رموزها.

لكن هذه المدرسة التي التصقت بالتجربة ، قد غابت عن الواقع رويـــداً رويداً ، حيث جاءت رؤى جديدة تطرح ذاتها من خلال اعتقادها في القطيعة مـــع الوقائع التجريبية. تلك التي تأثرت بالرياضيات ، ولا تدخل في إطار أي نمـــوذج واقعي. إنه من خلال الرياضيات التي تختلف من وجهة نظرهم عن الحـــدس ، فقد جاءت هذه الرؤية باعتبارها عقلانية بحتة تسعى إلى صياغة نظرية للأشكال بهدف دمج المقادير وصورها (الأعداد) مع الوقائع الفعلية. إننا يمكن أن نفهم في إطار هذا الطرح أن الأفلاطونية قد دبت فيها الروح من جديد بعـــد مـــوات دام طويلاً ، حيث كانت ترى أن العلاقات الرياضية تتقاطع مع ذهن الإنسان. ولمـــا كان ذلك يشكك في قيمة الرياضيات وفي مفهومها الجديد ، فـــإن فلاســـفة هـــذه المدرسة الفكرية راحوا يهتمون بمسألة الكليات ، تلك التقنية التي لا تختلف فـــي طرحها عن موضوعية المعرفة التقليدية منذ أيام "ديكارت". فبدلاً من العلاقة بين الذات العارفة والمعرفة ، فقد حاولت هذه المدرسة تناول هذه العلاقات فقط مـــن خلال المعبر عن الحقيقة والمعرفة ، والخطاب وعناصره وقوانينه الواقعية(١٥).

إن المطلع على الكلام الفائت يستطيع أن يضع يديه على أن هذه الحركة ترفض كليةً حرية الإنسان ، إذ باتت من وجهة نظرها قضية زائفة ، إذ ينبغـــي أن يتجاوز منظومة القيم ، وبالتالي فلابد من وجود الميتافيزيقا. ويجـــدر بنـــا أن نشير هنا إلى أن حركة الوضعية المنطقية في الشأن السابق ، تسير حـــذو "أبـــو الوضعية" ، الذي هو نفسه يقف موقفاً مناهضاً من الميتافيزيقا ، باعتبارها منـــهجاً عفا عليه الزمن وتجاوزه الفكر البشري. وأحرى بنا أن نسجل هنا أيضاً أنه فـــي الوقت الذي ترفض فيه حركة الوضعية الميتافيزيقا ، فهي في الوقـــت عينـــه لا

تعير اهتماماً للتحليل التاريخي على حد تعبير "رايشنباخ". لقد رأت الوضعية المنطقية أن العبارات الميتافيزيقية لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب ، أو قل إنها لغو فارغ ، حيث أن ألفاظ مثل الحدس والجوهر والمكان والروح والضمير ما هي إلا مفهومات لا تحيل إلى وقائع حسية ، إذ هي كلام ذاتي لا يعبر إلا عن وجدان صاحبها.

إنه إزاء ذلك فإن الكلام الذي له معنى هو الذي ينقل صورة عن الواقع، أو قل أنه الذي يعكس بنية الواقع بطريقة منطقية. فليس العلم هو الذي يتحدث عن العلم والعلماء فحسب ، وإنما أيضاً ما نقابله في حياتنا العادية ، وهذا ما يدفع به "كارناب" حيث يقول:

" ... لا فرق إذن بين المعرفة العلمية والمعرفة العادية ، وكل ما يمكن أن يقال عن الأشياء والظواهر يرجع إلى العلوم التي تستطيع هي وحدها أن تصوغ ذلك كل في ميدانه ... فالعلم هو مجموع منظم من القضايا ، وأن هذا المجموع هو ما يشكل موضوع منطق العلم ..."(١٦).

إننا نفهم مما سبق أن أصحاب الوضعية المنطقية لا يفرقون بين المعرفة العلمية والأخرى العادية ، ليس في الطبيعة فقط ، وإنما أيضاً في صورتها وبنيتها وتنظيمها ، وحيث أنهم يركزون على ذلك ، فإنهم يعيبون على الفلسفة التقليدية سوء استعمالها للغة ، الأمر الذي دفعهم إلى إحلال اللغة الرمزية محل ما يكتنف اللغة العادية من غموض. وهذا هو جوهر ما استقر بيقين "رايشنباخ"، الذي يرى أن التحليل المنطقي أو الرمزي للغة ، سوف يزيد من توضيح المعاني وممارسة التفكير المنطقي. وعلى الرغم من أن أصحاب التجريبية المنطقية وخاصة "كارناب" ، قد حاولوا من خلال تفعيل المنطق الرمزي كأداة لتحليل اللغة العلمية ، فإنهم في ذلك يسعون إلى التوحيد بين الألفاظ المشتركة

في كل العلوم ، إذ يسلمون بأن ما يجمع العلوم ليس هو وحدة القوانين ، أو وحدة المنهج المستخدم ، وإنما هو الوحدة اللغوية[١٧].

ولما كانت الوضعية المحدثة تنعت أيضاً بالوضعية التجريبية أو المنطقية، فإننا يمكن أن نفهم من ذلك ، أنهم في ذلك مثل أصحاب الوضعية التقليدية يلتزمون بفلسفة معينة ، مؤداها أن التجربة تعتبر مصدراً رئيساً للمعرفة العلمية ، وأنها – أي التجربة – تأتي من الإحساسات التي هي المصدر الوحيد لمحتوى معارفنا. وحيث أن ذلك كذلك ، فهم لا يؤمنون بالأحكام القبلية التركيبية. وإنما عن طريق التجربة ، تكون كل قضية من قضايا المعرفة هي في الوقت نفسه قضية اختبارية تحيلنا إلى الواقع. فالمعرفة التي لا تأتي من خلال التجربة وعن طريقها فهي قضية تحليلية.

وحيث أن أصحاب الوضعية المنطقية يميزون بين المعرفة التجريبية والمعارف الأخرى التي تتسم بالشيوع وعدم الاتفاق ، فالعلم لديهم هو تمثيل صوري للمعطى الواقعي ، ذلك الذي يأتي مما يطلق عليه كارناب "بالعبارات التنظيمية" التي تنظم سير المختبرات العلمية ، من خلال مبدأ قابلية التحقيق الذي يخلع على الكلام معنى محدداً. ففي ضوء ذلك إنهم يجدون تشابهاً بين تركيب اللغة وتركيب الواقع ، إذ من خلال أحدهما يمكن الاستدلال على الآخر. فالتحقق يرد الكلام الذي له معنى إلى وقائع جزئية محسوسة ، ثم يوحد بينها من خلال ما يسمى بالاقتصاد اللغوي ، الذي يعمل على الاحتفاظ بالألفاظ الضرورية وحسب ، وهو ما يمثل من وجهة نظرهم "لُب" المهمة المحورية لفلسفة العلم ، التي تتمحور مهمتها الرئيسة في التنقيب على اللغة المناسبة لطبيعة المنطق الذي ينبغي أن تتوكأ عليه كل العلوم[١٨].

إن ما سبق يكشف لنا بشكل جلي كيف أن ما بعد الوضعية في الوقت الذي تعتمد على التجربة ، في الوقت آن الذي تتخذ من المنطق الرمز أو الصوري (الأكسيومي) وسيلة معاكسة للتخمين الميتافيزيقي ، وهو ما ساد منذ صدور كتاب "جاتلوب فريجة" ، حيث تم إحلال خطاب جديد يتضح بشكل لا مراء فيه في اللغة والمفاهيم والتقنيات والأساليب الرياضية التي تعتمد على التكميم. إنه من خلال هذا الخطاب وجهت سهام النقد إلى الأسس الفلسفية الكلاسيكية التي تمثل لديهم مصدراً للإبهام والغموض. لقد رأت الوضعية الجديدة ، أنه بحسبان لغة المنطق تتألف من قواعد التركيب السليمة ، فإنها تعد اللغة المناسبة التي عن طريقها يمكن استبعاد ما هو غير منطقي وسليم وغير ذي معنى ، وهو ما يرتبط بالأساس بلغة الميتافيزيقا التي يصفها "كارناب" وفق عبارات ثلاث هي:

أولاً: عبارات تحليلية تأتي كتحصيل حاصل ، ولا تقدم شيئاً جديداً عن المعرفة وعن العالم.

ثانياً: عبارات تناقضية ، وهي هي القضايا الأولى ، أقصد التحليلية التي لا تقدم شيئاً سواء على صعيد المعرفة أو العالم.

ثالثاً: عبارات تركيبية أو تجريبية يتوقف صدقها أو كذبها على ما تقوله حول العالم الخارجي.

ولما كانت القضايا الميتافيزيقية تأتي فارغة من المضمون ، ولا تقدم جديداً حول العالم الخارجي ، حيث تكتفي فقط بما هو قائم من شواهد ، فإن "كارناب" يرى أنه آن الأوان أن يحل محلها لغة المنطق الرمزي الذي يستطيع أن يستدل على الدال ، الذي يلعب فيه العلم وتقنياته دوراً محورياً. ويضيف "كارناب" أيضاً ، أنه لكي تأتي بتحليل ودلالة صادقة ، فإنه يتوجب أن نضع

حدوداً فاصلة بين العبارات الفارغة والعلم ، تلك التي تأتي من خلال العبارات التركيبية للرياضيات(١٩).

وعلى الرغم من تسليم أصحاب الوضعية المحدثة بضرورة تفعيل المنطق ضد الميتافيزيقا ، فإننا نجد من بين أيديهم من يخالفهم الرأي. وهذا ما فعله "نوايرث" ، الذي يرى أن التضاد بين المعرفة الميتافيزيقية لا يعود إلى مسألة التحليل المنطقي ، وإنما يرجع إلى الممارسة الاجتماعية والسياسية التي تعمل على فرض معايير معينة على المجتمع. إنه من خلال أفكار "نوايرث" يمكننا أن نلمح تشديداً على أن المعرفة الفكرية تحمل ملامح اجتماعية ومصالح مادية. فتقدم العلم أو تأخره يعود إلى سيادة الميتافيزيقا التي تعمل بكل ما أوتيت من قوة على تفعيل عملية الاستغلال الطبقي ، وبالتالي عدم إنهائها. والمتأمل فيما يطرحه "نوايرث" يجده يقترب كثيراً من التوجه الماركسي حول استلاب طبقة وإخضاعها لأخرى ، حيث أن عدم إقصاء الميتافيزيقا يلعب دوراً فاعلاً في عدم الإتيان بخريطة اجتماعية طبقية جديدة تتسم بالعدالة الاجتماعية(٢٠).

وبغض النظر عن ربط المعرفة بالسياق الاجتماعي والثقافي السائد ولغة المنطق (الأكسيومية) ، فإن ما نود أن نشدد عليه هنا ، أن أصحاب المنطق الصوري يرون أنه لكي ترقى العلوم ويتم اكتمال بنائها العلمي ، فمن الضروري أن تتخذ من لغة المنطق الاستنباطي التركيبي مدخلاً لها ، وهو ما يخالف أصحاب الوضعية الكلاسيكية ، الذين يرون في التجربة الوسيلة الناجعة لتأسيس النظرية العلمية التي ما هي إلا بناء مكتمل ، من حيث الاستدلال والمفهوم . إنه بمعنى آخر ، أن أصحاب المنطق الصوري لا يعتمدون على التجربة في صياغة النظرية ، كما هو لدى الوضعية الكلاسيكية ، بل يعتمدون

على الصياغة الأكسيومية التي تستند على مبادئ الصورية والعبارات واللغة المحددة والسليمة التي تتناسب مع شروط الاشتقاق الاستنباطية[٢١].

والحق أن عملية الاشتقاق الاستنباطية في النظرية العلمية ، وتحقيق التنسيق الأكسيومي ، تعني وجود نسق من الرموز غير ذات معنى مسبق ، إذ تشتق فيه العبارات من خلال قواعد تركيبية محددة ، دون إشارة إلى دلالة معينة، على أن يأتي التفسير في فترة لاحقة . ولكن هل يحدث الانقطاع في الصياغات الأكسيومية عن المضامين الدلالية بصورة نهائية ؟ . ولكي نجيب على هذا التساؤل ، فإننا نحيل أنفسنا إلى ما فعله "كارناب" الذي حاول أن ينقل إلى النظرية العلمية النموذج الصوري المنطقي ، وحاول أن يؤسس البنية العقلية للعلم وفق بنية المنطق الاستنباطي الصوري. إنه حسب ذلك ، فإن أصحاب المنطق الصوري قد باعدوا بين الاستغناء عن المنطق والموضوعية والبعد عن الميتافيزيقا. لقد رأى "كارناب" هنا أن اللغة الرمزية للمنطق ، هي التي سوف تكرس الموضوعية وتبعدنا عن اللغة الطبيعية التي تخلو من الدقة والصراحة المنطقية[٢٢].

ومن الأهمية بمكان أن نسجل هنا أن استخدام الاستنباط لم يكن حكراً على أصحاب المنطقية التجريبية ، إذ لعب على طول التاريخ دوراً محورياً في صياغة وتشكيل المعرفة العلمية. فمنذ أرسطو كان الاستنباط يشكل الدعامة الأساسية لتكوين المعرفة العلمية ، إذ كان له الفضل في بناء النتائج النظرية التي كانت تأتي من اختبار فرضية معينة وفق النموذج الرياضي العادي. وهو ما نرى امتداداً له لدى "كامبل وهمبل وناجل" ، الذين اعتمدوا على المنطق الاستنباطي في بناء العبارات وفق مقدمات تولد دائماً النتائج. لقد كان الاستنباط حسب ما سبق أساساً لأي نظرية علمية ، فالعلم يتلازم مع المنطق.

وبالإمكان هنا أن نشير إلى أن هذا الفريق يتباين عن النموذج التفسيري للوضعية ، حيث انفتاحه على المسلمات النظرية التي ترتبط بالضرورة مع العالم الخارجي. إنه بمعنى آخر ، أن هؤلاء وخاصة "كامبل" ، يرون أن القانون العلمي يأتي عن طريق علاقته مع النظرية العلمية التي تعمل وفق قواعد الاستنباط على توليد القوانين المكونة لها ، أي أن العلاقة بين النظرية والقانون العلمي ، علاقة جدلية استنباطية تساهم على حد تعبير "همبل" في تفعيل مهمتين أساسيتين هما التفسير والتنبؤ ، اللذان يساهمان أيضاً في إيجاد ما يسمى باللزوم الصوري أو بالنتائج المنطقية التي تنتج عن التجربة(٢٣). إننا نفهم من كلام "همبل" السابق ، أن العلم لابد وأن يتوفر فيه أمران ، الأول هو سيادة المنطقية ، والآخر هو التجربة. ولما كان الأمران السابقان مترابطان ، فإنهما يغرضان نفسيهما للتعبير العلمي عن الوجود القائم. أي أن كل ما هو تجريبي ، هو في الوقت ذاته منطقي ، والعكس صحيح ، وهذا أمر ينضح بالوضعية(٢٤).

إنه على هدى ما سبق ، فإنه يتوجب علينا أن نشدد على أمر آخر في غاية الأهمية ، فعلى الرغم من أن المنطق الصوري يشكل أساساً لا يفترق عنه في صياغة القوانين ، فإننا في نفس الوقت نجده لا يهتم بابتكار العبارات الجديدة حول العالم ، فضلاً عن أنه لا يلتفت لعملية تنظيم العبارات المناسبة التي يلاحظها العالم. فالمنطق لا يهتم إلا بسلامة الاستدلال وحسب ، ومن ثم الكشف عن الآليات العقلية الحقيقية. وحيث أنه لا يوجد معرفة منطقية وأخرى غير ذلك، فإن درجة الاختلاف لا تكون في عملية الاستدلال ، وإنما كما هو في المعرفة العادية ، هو كذلك في المعرفة العلمية ، والفرق يتمثل في دقة البناء المفهومي ومنطقية العبارات ، وكذا في الأساليب المختلفة في عملية الاختيار. إنه حسب ما سبق فإننا نميز بين ما يسمى بعقلية قبل منطقية ، وعقلية بعد

منطقية ، تلك التي تلتزم بصور المنطق والاستنباط ، وبصور الممارسات التجريبية ، التي تكشف عنها طبيعة الفكر والثقافة السائدة.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير أيضاً إلى مبدأ آخر لدى أصحاب المنطق التجريبي وهو ما يسمى بمبدأ الإرجاعية الذي يؤكد على وحدة العلوم ، ويمثل أحد وجهي العملة في النموذج الاستنباطي ، فنتيجة الاستنباط تكون كل مقدمة ، بعد اكتمال البناء المفهومي للنظرية ، مرحلة بعدية ، وتمثل في الوقت عينه نتيجة لعملية وجود نسق نظري واحد. إنه بقول آخر ، أن الإرجاعية تشير حسب ما طرحه "ناجل" ، أنها تفسير لنظرية معينة تأتي من أخرى ترتبط بمجال آخر ، وهو ما يساعد في صياغة القوانين في لغة واضحة وواحدة ، ومن ثم يساهم في نضج وتطور العلم(٢٥).

ويبد أن أصحاب الوضعية المنطقية يشددون على ضرورة توحيد العلوم من خلال مبدأ الإرجاعية ، فإنهم أيضاً يسلمون بعدم وجود التناقض بين العلوم. وإذا كان ذلك حادثاً في العلوم الطبيعية ، فما هو موقع العلوم الاجتماعية في هذا الشأن ، خاصة إذا ما عرفنا أنها تعج بفرق متناحرة. إننا على هدى ذلك يمكن الدفع بأنه من الصعوبة بمكان في إطار العلوم الاجتماعية أن نوحد بين ما هو تحليلي وتركيبي ، إذ أن القضايا التجريبية لا تتحد في مضامينها ، فضلاً عن أن المضامين تتجاوز التجريبية. إنه هنا يمكن القول بأن ما هو مناسب لعلم معين ، قد لا يكون كذلك في علوم أخرى ، ذلك الأمر الذي يمكن أن يتسبب في اختزال البناء المفهومي والمعرفي لعلم بذاته(٢٦).

وإذا كانت الوضعية المنطقية كما أسلفنا تستند في تصوراتها إلى مبدأي الاستدلال والإرجاعية. فإنها ايضاً تنطلق من مفهوم آخر هو ما يدعى بالتحقق ، الذي يأتي في اتشاح مع مفهوم النتيجة المنطقية ، اللذان يتم التعبير عنهما عن

وبالإمكان هنا أن نشير إلى أن هذا الفريق يتباين عن النموذج التفسيري للوضعية ، حيث انفتاحه على المسلمات النظرية التي ترتبط بالضرورة مع العالم الخارجي. إنه بمعنى آخر ، أن هؤلاء وخاصة "كامبل" ، يرون أن القانون العلمي يأتي عن طريق علاقته مع النظرية العلمية التي تعمل وفق قواعد الاستنباط على توليد القوانين المكونة لها ، أي أن العلاقة بين النظرية والقانون العلمي ، علاقة جدلية استنباطية تساهم على حد تعبير "همبل" في تفعيل مهمتين أساسيتين هما التفسير والتنبؤ ، اللذان يساهمان أيضاً في إيجاد ما يسمى باللزوم الصوري أو بالنتائج المنطقية التي تنتج عن التجربة[٢٣]. إننا نفهم من كلام "همبل" السابق ، أن العلم لابد وأن يتوفر فيه أمران ، الأول هو سيادة المنطقية ، والآخر هو التجربة. ولما كان الأمران السابقان مترابطان ، فإنهما يفرضان نفسيهما للتعبير العلمي عن الوجود القائم. أي أن كل ما هو تجريبي ، هو في الوقت ذاته منطقي ، والعكس صحيح ، وهذا أمر ينضح بالوضعية[٢٤].

إنه على هدى ما سبق ، فإنه يتوجب علينا أن نشدد على أمر آخر في غاية الأهمية ، فعلى الرغم من أن المنطق الصوري يشكل أساساً لا يفترق عنه في صياغة القوانين ، فإننا في نفس الوقت نجده لا يهتم بابتكار العبارات الجديدة حول العالم ، فضلاً عن أنه لا يلتفت لعملية تنظيم العبارات المناسبة التي يلاحظها العالم. فالمنطق لا يهتم إلا بسلامة الاستدلال وحسب ، ومن ثم الكشف عن الآليات العقلية الحقيقية. وحيث أنه لا يوجد معرفة منطقية وأخرى غير ذلك، فإن درجة الاختلاف لا تكون في عملية الاستدلال ، وإنما كما هو في المعرفة العادية ، هو كذلك في المعرفة العلمية ، والفرق يتمثل في دقة البناء المفهومي ومنطقية العبارات ، وكذا في الأساليب المختلفة في عملية الاختيار. إنه حسب ما سبق فإننا نميز بين ما يسمى بعقلية قبل منطقية ، وعقلية بعد

منطقية ، تلك التي تلتزم بصور المنطق والاستنباط ، وبصور الممارسات التجريبية ، التي تكشف عنها طبيعة الفكر والثقافة السائدة.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير أيضاً إلى مبدأ آخر لدى أصحاب المنطق التجريبي وهو ما يسمى بمبدأ الإرجاعية الذي يؤكد على وحدة العلوم ، ويمثل أحد وجهي العملة في النموذج الاستنباطي ، فنتيجة الاستنباط تكون كل مقدمة ، بعد اكتمال البناء المفهومي للنظرية ، مرحلة بعدية ، وتمثل في الوقت عينه نتيجة لعملية وجود نسق نظري واحد. إنه بقول آخر ، أن الإرجاعية تشير حسب ما طرحه "ناجل" ، أنها تفسير لنظرية معينة تأتي من أخرى ترتبط بمجال آخر ، وهو ما يساعد في صياغة القوانين في لغة واضحة وواحدة ، ومن ثم يساهم في نضج وتطور العلم[٢٥].

وبيد أن أصحاب الوضعية المنطقية يشددون على ضرورة توحيد العلوم من خلال مبدأ الإرجاعية ، فإنهم أيضاً يسلمون بعدم وجود التناقض بين العلوم. وإذا كان ذلك حادثاً في العلوم الطبيعية ، فما هو موقع العلوم الاجتماعية في هذا الشأن ، خاصة إذا ما عرفنا أنها تعج بفرق متناحرة. إننا على هدى ذلك يمكن الدفع بأنه من الصعوبة بمكان في إطار العلوم الاجتماعية أن نوحد بين ما هو تحليلي وتركيبي ، إذ أن القضايا التجريبية لا تتحد في مضامينها ، فضلاً عن أن المضامين تتجاوز التجريبية. إنه هنا يمكن القول بأن ما هو مناسب لعلم معين ، قد لا يكون كذلك في علوم أخرى ، ذلك الأمر الذي يمكن أن يتسبب في اختزال البناء المفهومي والمعرفي لعلم بذاته[٢٦].

وإذا كانت الوضعية المنطقية كما أسلفنا تستند في تصوراتها إلى مبدأي الاستدلال والإرجاعية. فإنها ايضاً تنطلق من مفهوم آخر هو ما يدعى بالتحقق ، الذي يأتي في اتشاح مع مفهوم النتيجة المنطقية ، اللذان يتم التعبير عنهما عن

طريق اللغة المنطقية الصورية. فالنظرية والقوانين ، طالما يتم التحقق منهما ، فإنهما يأتيان وفق لغة صورية بحتة ، تعبر عن اللحمة الدلالية بينهما وبين التفسيرات السببية التي تشكل نمطاً خاصاً من التفسيرات الاستنباطية. ولما كانت اللغة الصورية شرطاً ضرورياً لدى أصحاب الوضعية المنطقية لاستنباط النظرية والقوانين ، فإن ثمة تساؤلاً يفرض ذاته في هذا اصدد مؤداه : هل تستطيع اللغة الصورية أن تقدم كل التفسيرات المختلفة للشواهد التجريبية بعيداً عن عملية الاختزال؟ . إن الإجابة على هذا التساؤل ، يجعلنا نسجل أن أساس لغة المنطق الاستنباطي يأتي من خلال فكرة محورية هي التخلص من غموض اللغة الطبيعية التي لا تتصف بالدقة ولا تحمل دلالات متعددة ، أو بمعنى آخر ، إنها تعمل على اشتقاق العبارات ، ولا تهتم بما تحمله العبارات من مضامين ودلالات[٢٧].

والحقيقة أن غياب دلالة العبارات ، جعل أصحاب التجريبية المنطقية يفرقون بين ما يسمى بحقائق العقل ، أو ما يسمى بالعبارات الصادقة في كل العوالم ، وبين حقائق الواقع القائم . فإذا كانت الأولى تدخل في أضمومة قوانين المنطق والرياضيات ، وأن الأخرى هي الشواهد الحسية التي تشاهد في الواقع ، فإن الصدق يتمثل في الرياضيات والمنطق. ويبد أن الموقف السابق يشايعه نفر غير قليل من أصحاب التجريبية المنطقية ، غير أن آخرين ، يقفون موقفاً نداً ، وآية ذلك أن "كانط" في الوقت الذي يرى أن الرياضيات تمثل أحكاماً تركيبية قبلية ، وتأتي بجديد على الدوام دون اللجوء إلى تجربة ، فإن "ميل" و "كارناب" يذهبان على عكس ذلك ، فالأول يرى أن كل المعارف لديه تستند إلى جذور تجريبية ، بينما الآخر يذكر أن عبارات المنطق التحليلية لا تأتي بجديد[٢٨].

وعلى خلاف ما تقدم فإن "كواين" ينص على أن فكرة التحليل والتركيب الذي تستند غليه الوضعية الصورية ، هي فكرة دوجماطيقية ، لأن التحليل والتركيب لا يأتيان في حل عن بعضهما ، بل هما في الحقيقة مترابطان ، وأن النظرية تأتي دائماً متوكأة عليهما . فكل المعارف تتبلور من خلال عملية تباين يندمج فيها القبلي والبعدي ، وهو ما يختلف عن لغة المنطق الصوري ، التي هي لغة اصطناعية. إن المدقق فيما يدعو إليه "كواين" يجده يشدد على ضرورة تعانق الفكر التحليلي والفكر التركيبي ، اللذان من شأنهما أن يعملا على صياغة بنية مفهومية تتسق مع طبيعة العلم. وهو ما يفرض مبدأ الإرجاعية ، أو قل مد جسور الصلة بين كل العلوم(٢٩).

وامتداداً مع الطرح السابق ، خاصة فيما يتصل بوحدة العلوم ، فإننا نجد أنفسنا أمام ما قدمه "فتنجشتين" الذي يشدد على ضرورة تطوير وتجديد المفاهيم الأساسية التي تنطلق منها حركة الوضعية المنطقية . ففي الوقت الذي يدير ظهره إلى عملية الانغلاق المذهبي ، إلا أنه يحرص على ضرورة استخدام الكتابة العادية ، التي من وجهة نظره سوف تعمل على التطوير والتوسع والمراجعة في إطار المعرفة العلمية ، وهو ما يعد من صلب النزعة الوضعية الجديدة. والمدقق فيما سبق ، يجد أن "فتنجشتين" يتباين عن الأفكار التي قدمنا لها من قبل أصحاب التجريبية الصورية ، خاصة إذا أضفنا هنا تركيزه على طبيعة المعنى وبناء اللغة. لقد حاول "فتنجشتين" أن يدفع بمجموعة من الانتقادات حول فلسفة العقل وعلم النفس ، بغية تخليص العلم من الأوهام والأمراض الميتافيزيقية والبحث في الذات الخفية وما يتخلق عنها من لغة . وإذا كانت هذه الأوهام – حسبما يرى – تولد أزمة ، فإن السبيل للخروج منها يتمثل في الرياضيات ، وهو ما يخالف توجهات "ديكارت" ، واقترابه الشديد مع أرنست

ماخ الأب الروحي لجماعية فيينا ، الذي يرفض الأشياء الخفية في الذات التي تتعلق بالميتافيزيقا ، والتفسيرات الحتمية أو الميكانيكية ، حيث يكون العلم ما هو إلا تفسير للظاهر. إنه من خلال كل ما سبق يمكن القول أن "فتنجشتين" حينما يرفض أن تكون اللغة أداة للتصوير ، فهو يعتبرها رسوماً تخطيطية للوقائع والأشكال ، وهو ما يطلق عليه بالمفهوم التصويري للغة ، الذي يتميز عن ما يسمى بالمفهوم النسخي لها ، ويجعل الكلمات ذات صلة وشيجة بالأشياء ، أو قل بالواقع(٣٠).

إن رفض "فتنجشتين" للمفهوم التصوري للغة ، وإحلاله للمفهوم النسخي، جعله يرفض ما طرحه "برتند راسل" حول الأولى. فإذا كان "راسل" يقدمها من خلال ثلاث مفاهيم أساسية هي الفكر والفهم والواقع ، فإنه يذهب إلى أنها تتكون من الفكر واللغة والواقع . إنه هنا يبعد عن اهتمامه عملية الفهم ، حيث لا تكون الذات وهماً ، بل إنها واقعاً مسلماً به تقوم بعملية الفهم والتفسير معاً. ويبدو أن الفهم لدى "راسل" يعتبر توليداً لما يحمله اللفظ من مكونات ، وهو ما يتطلب تدخل الذات لتقوم بعملية التفسير باعتبارها حالة شعورية ذاتية داخلية ، فإن "فتنجشتين" يرى أن الفهم هو استجابة سلوكية عملية ، وبالتالي فإن العلاقة بين اللغة والواقع هي علاقة لغوية وليست سيكولوجية. إنه بمعنى آخر أن المعاني ليست خبرة ذاتية ، وإنما هي تجليات يفتقر إليها الذهن ، حيث أن الألفاظ هي التي تخلق المعنى ، كما أن اللغة تخلق الدلالة ، واختيارها هو ما يجعلها تتشابه مع قواعد أية لعبة. وإذا كان "فتنجشتين" ، كما أوضحنا قبل قليل يتباين عن "راسل" ، فإنه يتطابق مع أفكار "أوستين" الذي يرى ضرورة الالتزام باللغة الطبيعية ، ورفض اللغة النموذجية التي يدعو إليها "كارناب" بهدف وجود لغة موحدة لكل العلوم(٣١).

إن ما سبق يكشف لنا إلى أي حد يختلف "فتنجشتين" عن غـــيره ممـــن يدخلون في زمرة الوضعية المنطقية ، ناهيك عن مخاصمته للغة الصورية . إنــه في ذلك يرد اللغة الرمزية إلى اللغة العادية ، وهو ما يفعل عملية اللعب باللغــة ، التي من شأنها أن تتيح ما هو مباح وما هو محظور في آن ، ومن ثـــم يســمح باستنباط قواعد اللعب باللغة من بين جميع اللاعبين. إنه على هـــدى مــا تقــدم يتضح لنا أن معسكر الوضعية المنطقية لم يكونوا على كلمة رجـــل واحــد ، إذ جاءت رؤاهم متباينة ، بل ومتناقضة. ففي الوقت الذي يفرقون فيه بيـــن العلــم والمعرفة العادية على أساس مضامين الأيديولوجيا والسيكولوجيا والميتافيزيقــا ، فإن هناك من يدير ظهره لكل هذا ، ويعتبر المعرفة العلميـــة امتــداداً وتطــوراً للمعرفة العادية ، تلك الآراء التي دفعت آخرين إلى أخذ موقفاً نداً منها ، نـــاهيك عن وصف حالة العلم بالأزمة ، وهذا ما سنحاول أن نميط اللثام عنه في الفصــل القادم.

مـــراجع الفصل السادس:

١ - سالم يفوت ، الفلسفة والعلم فـــي العصـــر الكلاســيكي : ســيادة التطـــور الميكانيكي ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولـــى ، الـــدار البيضـــاء ، ١٩٨٩م ، ص ص ٥ - ٦.

وأيضا حول نفس الموضوع راجع:

ج. ف. ليبنتز ، اتجاهات جديدة في الفهم الإنساني : نظرية المعرفـــة ، ترجمة أحمد فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الطبعـــة الأولـــى ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص٩.

٢ - أحمد زايد ، خطاب الحياة اليومية في المجتمـــع المصـــري ، دار القـــراءة للجميع ، الطبعة الأولى ، دبي ، ١٩٩٢م ، ص ٢٠.

٣ - ب. بورديو ، ج. س. باســـرون ، ج. س. شـــامبوردون ، حرفـــة عـــالم الاجتماع ، ترجمة نظير جاهل ، دار الحقيقة ، الطبعة الأولى ، بـــيروت ، ١٩٩٣م ، ص ١٣.

٤ - عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت ، درس الأبســـتمولوجيا أو نظريـــة المعرفة ، دار الشؤون الثقافية العامة (بغـــداد) ، دار توبقـــال (المغـــرب ، الطبعة الثانية ، بغداد ، ١٩٨٦م ص ص ٤٥ - ٤٨.

٥ - المرجع نفسه ، ص ص ٢٤ - ٢٦.

6. Sethi N., Understanding science : Philosophical and sociological prespective, P. H.D. Disseration, Univ. of California, Santiago, 1993, P. 33.

٧ –سامي أدهم ، فلسفة اللغة : تفكيك العقـــل اللغـــوي ، المؤسســـة الجامعيـــة للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، بيحـــوت ، ١٩٩٣م ، ص ص ٢٠ – ٢٢.

٨ – روجيه باستيد ، السوسيولوجيا والتحليل النفسي ، ترجمة وجيـــه البعثـــي ، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٨م ، ص ص ٢٨٤ – ٢٨٦.

٩ – ماهر عبد القادر ، نظرية المعرفة العلمية ، دار النهضة العربية ، الطبعـــة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٥م ، ص ص ٢٢ – ٢٨.

١٠ – عبد السلام بن عبد العالي وســـالم يفـــوت ، درس الأبســـتمولوجيا ... ، مرجع ســـابـــق ؛ ص ص ١٣ – ١٤ ، ص ص ١٧ – ١٩.

11. Shadish R., Philosophy of science, Quantative and qualitative debates, American Journal for Psychology, No. 1, USA. Jan. – Mar., 1995, P. 63.

١٢ – سامي أدهم ، فلسفة اللغة ... ، مرجع سابق ، ص ١٩.

١٣ – المرجع نفسه ، ص ص ٢٠ – ٢١.

14. Linker M., Rationalization, Epistemology: Agrament against naturalism in fiminist philosophy of science, P.H.D. Disseration, City Univ., New York, 1996, P. 33.

١٥ – سامي أدهم ، فلسفة اللغة ... ، مرجع سابق ، ص ص ٢٣ – ٢٦.

١٦ – عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفـــوت ، درس الأبســـتمولوجيا ... ، مرجع ســـابـــق ، ص ص ٤٥ – ٤٦.

١٧ - المرجع نفسه ، ص ص ٤٧ – ٤٨.

١٨ - محمد مجدي الجزيري ، البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي شتراوس ، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، طنطا ، ١٩٩٩م ، ص ١٣٨.

١٩ - بناصر البعزاتي ، الاستدلال والبناء : بحث في خصائص العقلية العلمية، دار الأمان والمركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، الرباط ، ١٩٩٩م ، ص ص ٤٧ – ٥١.

٢٠ - المرجع نفسه ، ص ص ٥١ – ٥٦.

21. Hempel C. G., Aspects of scientific explanation and other essays, in: The Philosophy of Science, The Free Press, New York, 1970, P. 184.

22. Hanson N. R., Patterns of Discovery, Cambridge, London, 1981, P. 54.

23. Campel N., What is science, Doverpuble, New York, 1953, P. 28.

24. Hempel C. G., Aspect of Scientific ..., OP. cit., PP. 27 – 28.

25. Nagel E., The Structure of Science, Routldge and Kegan Paul, London, 1974, PP. 338 – 339.

26. Quine W. V. O., Method of Logic, Routldge and Kegan Paul, London, 1978, P. 45.

27. Chalmers A. F., What is this thing called science?, The open Univ. Press, stony Stratford, 1978, P. 7.

28. Campel N., What is science … , OP. cit., PP. 62 – 64.

29. Quine N. V. O., From a logical point of view, Harvard Univ. Press, 1953, P. 42.

٣٠ – عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفـــوت ، درس الأبســتمولوجيا ... ، مرجع ســابــق ، ص ص ١٠٧ – ١١١.

٣١- المرجع نفسه ، ص ١١٦ ، ص ١٢٦.

الفصل الثالث

الابستمولوجيا ورؤى ما بعد الوضعية:

التبدل والامتداد

الأبستمولوجيا ورؤى ما بعد الوضعية:

التبدل والامتداد

" ... إن كون نظرية ما جديدة لا يعني أنها صحيحة .."

مقـدمـة:

عرضنا في الفصل الفائت موقف الأطروحات الفكرية المختلفة من طبيعة المعرفة وحجم الخلافات على صعيد الرؤى الكلاسيكية ، وما طرأ عليها من تغير سواء حينما توشجت بالتجريب حيناً أو بالرياضيات والمنطق حيناً آخر، فضلاً عن تقديم الرؤى الفكرية الأخرى التي تصدت لعلاقة العلم بالواقع واللغة. وفي هذا الفصل سوف نتوسع لما بعد ذلك ، أو بالأحرى إننا سوف نكرس هذا الفصل لطرح القضايا المتصلة لما بعد المنطقية التجريبية ، تلك التي سددت سهام نقدها حول طبيعة مقولاتها المعرفية وآلياتها المستخدمة ، وهو ما حدا بها أن تطرح جديداً على صعيد الأبستمولوجيا.

وبادئ ذي بدء يمكننا الزعم بأن مجموعة الأطروحات النقدية التي وجهها أصحاب ما بعد الوضعية المنطقية ، تدمغ عدم وجود اتفاق عام بينهم كما سبق أن أوضحنا في الفصل السابق. فهناك من يكذب المعرفة التي ولدتها الأطر النظرية التجريبية والمنطقية ، باعتبارها لا تأتي بثورة معرفية . وعلى خلاف هؤلاء فإن هناك من يدير ظهره لمثل هذا الاهتمام ، إذ يحاولون إصلاح منهجية البحوث العلمية من خلال ما يسمى بالقرارات المنهجية ، أو تعانق الأطروحات النظرية مع بعضها البعض في تناول حقائق الواقع ، بالإضافة إلى من ينادي بضرورة عدم الالتزام النظري والمنهجي ، أو ما يسمى بالفوضوية المنهجية التي تسعى إلى وجود كيف جديد من المعرفة الاجتماعية. والحق أن تناول هذه المداخل النظرية المتناقضة يفرض علينا أن نعرض لأربع من مفكري فلاسفة العلم وهم ، كارل بوبر Popper وتوماس كون Kuhn وإمري لاكتوس Lakatos وباول فيرابند Feyerabend .

١ - كارل بوبر والعقلانية النقدية :

يرى "بوبر" في كتابه المعنون بـ "منطق الكشف العلمي" أن الباحث في مجال العلوم التجريبية ، يجري اختباراً على الافتراضات والقضايا النظرية عن طريق الملاحظة أو التجربة (الخبرة) ، إذ يسعى من خلال الطرق الاستقرائية المفعمة بالقضايا الشخصية أن يبرر Justified استدلالته. إن بوبر على هذا النحو لا يهتم إلا بالقضايا الكلية الصادقة ، التي لا تشير إلى زمان ومكان محدد، بل التي تنسحب على كل الأزمنة والأماكن على طول الخط. إن ما يتسم به الاتجاه التجريبي ، يجعل من قضاياه تتصف بالوضعية ، حيث لا تضع حدوداً لبناء فواصل نظرية كما يذهب "كارناب" ، وهو ما يدعونا إلى تكذيبها. ولما كانت مثل هذه القضايا هي قضايا قبلية وشخصية ، فإنه ينبغي ألا نقبلها على علاتها أو كما هي ، بل الواجب علينا أن نفرزها ليس عن طريق الاستقراء كما هو مفعول بها ، وإنما عن طريق الاستنباط Deduction والتكذيب ، أي أن البحث لا يفتش عن قضايا صادقة ، بل يبحث عن القضايا الكاذبة ، تلك التي تسمح بتقدم العلوم(١).

وعلى هدى ما تقدم ، فإن "بوبر" يرى أن العلوم الاستقرائية التي تنتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية ، تعتبر علوما غير مفيدة ، لأنها لا تأتي ولا تبحث في القضايا الكاذبة ، بل تسعى دوما إلى القضايا الكلية الصادقة ، وهو ما جعله يرى بشكل متطرف أنه من الواجب أن نحذفها من إطار العلم. والحقيقة أن هذا المبدأ – أي الاستقراء – الذي يرفضه "بوبر" جعله يصطدم مع رأي "رايشنباخ" الذي يذهب فيه إلى أن العلوم الاستقرائية ما هي إلا علوم منطقية تقبل الاحتمال. لقد رأي "بوبر" في هذه العلوم أنها لا تأتي إلا بما هو متاح ، أو قل أنها تحصيل حاصل(٢).

وأحرى بنا أن نسجل هنا أن طرح بوبر لمفهوم التكذيب ، سمح لـــه أن يطرح معيارا يفرق به بين العلم واللا علم. فبينما العلم لديه يقدم القضايا الكليـــة الوضعية التي يتم تكذيبها عن طريق قضايا شخصية ووضعية ، فـــإن اللاعلـــم وهو ما ينسحب على الميتافيزيقا أو العلم الكاذب ، الذي لا يطرح قضايـــا كليـــة ووضعية ، إذ ترفض تكذيب رؤاها ، وتؤمن بأن كل مخرجاتـــها هـــي قضايـــا صادقة على الدوام. وبيد أن "بوبر" قد فرق بين العلم واللاعلم حسب ما ســـبق ، فإنه أدخل الماركسية والتحليل النفسي في أضمومة العلـــم الكـــاذب. إن رفـــض "بوبر" للماركسية يعود إلى اعتبارها نوعا من الميتافيزيقا ، كما أن الســـيكولوجيا تتضمن أسئلة تخاصم الواقع ، وتهتم فقط بعملية التبرير من وجهة نظر الذات.

والمتأمل بدقة فيما أشرنا إليه قبل قليل يجد أن "بوبر" في الوقـــت الـــذي يهتم بتفعيل الاختبار استنباطي على الأطروحات النظرية ، فإنه أيضا يشدد علـــى التركيب المنطقي للنظرية ، ومدى تماثله مع الواقع. والحق أن ذلك يعود حســـب ما يزعم إلى أن المنطق يمكن أن يتم رفضه إمبريقيا ، إذ يرد دائما إلى الواقـــع ، أو قل أن منطق المعرفة يهتم وحسب بملائمة الأفكار للوقائع. وحيث أن "بوبـــر" يؤكد على أن المعرفة المنطقية هي التي تتلاءم مع الواقع ، فإنه يرى أيضـــا أن المعرفة الوضعية هي التي تستقل عن الذات الإنسانية العارفـــة ، وهـــي التـــي تخضع لعملية الاختبار. إنه هنا لا يسلم بحرية الملاحظة ، إنما يشترط أن تتـــم في ضوء نظرية معينة ، أي أنه لا توجد ملاحظات تتجاوز ما هو نظري.

إنه وفق ذلك ، فإن "بوبر" يرى أن القضايا الكلية والأولية هي القضايـــا التي تأخذ الوصفية ، فإذا كانت لدينا قضية كلية تتنـــاقض مـــع أخـــرى ، فـــهنا نفترض أن إحداها قد تكون كاذبة ، ومن ثم فإن القرار المنهجي لرفضها يـــأتي على أساس قرار قبلي باختبارها ، وعند تطبيق الاختبار ، فإننا نقارب بين هـــذه القضايا ونسق النظرية التي تأتي منها ، ثم نقرر أي الأجزاء نقبلهـــا ، وأيـــها نرفض في إطار التنبؤات الشخصية[٣].

إننا هنا بصدد تفعيل المنهج الاستنباطي لاختبار القضايا الامبريقية ، وهو ما يطلق عليه "بوبر" بمنطق العلم ، أو بمنطق البحث العلمي ، أو بميثودولوجيا العلم ، الذي يتم من خلاله اختبار الفرضيات ومراجعة النظريات أو ما يسميه بالمنهج النقدي. إذن فمنهج العلم حسب تصوره ، هو المنهج النقدي الذي يستطيع أن يختبر النظريات والفرضيات عن طريق التجربة ، تلك التي تأتي في شكل تنبؤ علمي يمكن أن ينطلي عليه وصف الكذب الذي يمثل القاعدة المنطقية له. والواقع أن تفعيل "بوبر" للمنهج النقدي الاستنباطي ، يعد في الوقت عينه نقدا للوضعية المنطقية ، وهو ما يحمل تناقضا واضحا. إنه في الوقت الذي يدفع بمجموعة من الانتقادات لها ، فهو يستخدم نفس المقولات التي فعلتها ، وإن كان قد منحها وظائف مغايرة. لقد استعمل "بوبر" قضايا المنطق الصوري ليؤكد على منطقية العلم ، ولكنه استبعد عملية تواصل المعرفة واقتباسها أثناء عملية التداول. وبغض النظر عن هذا التناقض ، فهو لا يعتبر منطق الاستنباط من الأدوات الناجعة في تدشين بناء مفهومي للنظرية الاجتماعية. لقد كان الاستنباط هو حجر الزاوية في كل توجهاته ، وهو ما يدلل عليه في قوله:

" ... إن التفسيرات السببية لأي واقعة اجتماعية ، ما هي إلا استنباط حكم معين يصف هذه الواقعة ، إذ عن طريقه يمكن التنبؤ بأحداث أخرى ... إن العلاقة بين السبب والنتيجة يمكنها أيضا أن تفسر العلاقة بين المقدمات والنتيجة وفقا لقواعد الاستنباط ..." .

إنه وفق القول السابق لبوبر ، فإن التفسير يأتي لاحقا لعملية الاستنباط ، وأن الأخيرة هي شرط ضروري للعلم ولبنائه المنطقي(٤).

وبيد أن الصياغة الأكسيومية وفقا لأصحاب التجريبية المحدثة تمثل وضوحا في الرؤية والعرض ، وأبعد من ذلك أنها تجيب عن العلاقة المتناسقة بين التجريد العقلي والواقع ، إلا أن الحقيقة تكشف عكس ذلك ، حيث أن الصياغة الأكسيومية تعجز عن طرح أجوبة عن أسئلة أبستمولوجية تتعلق

بالعلاقة بين النظرية والتجربة والسياق من جهة ، وبين الاستدلال والحدس من جهة أخرى. وهذا هو عين ما تحمس له "بوبر" ، حيث يرى أن الاتجاه الوضعي برغم أنه لا يمكن الاستغناء عن لغة المنطق الصارمة ، إلا أن هذه اللغة لا يمكن أن تلغي العيوب العلمية التي تتصف بها. فالنظرية العلمية المصاغة أكسيوميا أو رمزيا ، تسعى إلى زيادة التحصين العقلاني والصارم ، وهو ما يؤدي في نهاية الأمر إلى تقديم فهم مناسب للعقلية العلمية ، إذ يقدم النظرية العلمية في شكل بناء جامد يتقاطع أواصره مع الذات العاقلة والبناء العقلي ، ويجعل من الصياغة الأكسيومية ، نوعا من إعادة البناء التراجعية ، التي تنحو نحو التدرج من النتائج إلى المقدمات ، ومن ثم تسقط في عملية الاختزال(٥).

إن المتفحص لكل ما قدمه "بوبر" من انتقاد لأصحاب الصياغات الأكسيومية ، يجد أنها تتضح بنزعة توفيقية أحيانا ، وبنزعة تناقضية واضحة أحيانا أخرى ، إذ حاولت أن تتخطى عملية تحول المفاهيم والنظريات ، ناهيك عن فشلها في إتمام البناء المفهومي والتجريبي للنظرية العلمية. وهنا يدعمنا موقف "بلانشي" الذي يرى أن الصياغة الأكسيومية لا يمكن أن تستقل عن الحدس الذي يأتي في البداية كما في النهاية ، إذ أن عملية البناء الاستدلالي يتم تأسيسها وفق ما تضمره الذات(٦).

وفي نهاية هذا الجزء يمكننا القول أن "كارل بوبر" الذي أسس ما يسمى بالعقلانية النقدية ، والتي جاءت تطويرا للعقلانية المنطقية ، نجده يحاول أن يقدم مجموعة من الانتقادات للأطر النظرية ، وخاصة الماركسية والتحليل النفسي ، وهو في ذلك يرى أن تنبؤاتها تتباين عن العلوم الطبيعية ، ومن ثم فهي لا تأتي بتنبؤات صادقة. وفي ذلك يضع معيارا يقيس عليه مدى علمية أو زيف أي نظرية ، وهو ما يسميه بقابلية التكذيب ، تلك التي من شأنها أن تبدل الأشياء ، وتجعل العلماء تبعد عن تراث التجريبية ، وخاصة البحث عن الأشياء التي تكذب النظرية لا الأشياء التي تدعمها. وفي هذا الصدد يضع "بوبر"

مجموعة من الأبعاد التي يمكن من خلالها الكشف عن صدق أو كذب أية نظرية علمية ، الأول هو مدى منطقيتها ، والثاني هو الشكل المنطقي لها ، والثالث الوقوف على قدرة النظرية من خلال مقارنتها بالنظريات الأخرى ، وأخيرا اختبار النتائج التجريبية التي تخرج بها. إن المدقق في مثل هذه الأبعاد يستطيع أن يستدل منها أنها جاءت كبديل طبيعي لقبول الخطأ ، وهو ما يتنافى مع مبدأ التحقيق الذي آمنت به حركة الوضعية المنطقية(٧).

وإذا كان "بوبر" يشدد على ضرورة إخضاع الرؤى والنظريات للنقد والتكذيب ، فإنه بدلا من تحليل البنية المعرفية الجاهزة ، فهو يشدد على ضرورة تركيز الجهود على ظهور المعرفة الجديدة ، التي تكون فيه مرحلة جمع المعلومات بطريقة جزافية ما هي إلا فترة ما قبل إنشاء النموذج الإرشادي Pre-Paradigm ، ثم تأتي مرحلة تأسيس النموذج الذي تنتهي فيه مرحلة البحث عن ظواهر جديدة ، بل تأتي مرحلة ترتيب الظواهر من جديد ، ولكن وفق ترتيب آخر . إنه حسب هذا التمرحل ، فإن المعرفة الاجتماعية لا تتأسس في فراغ ، وإنما تأتي في سياق وجود اجتماعي محدد ، وهو ما يمنحها صفة المنطقية(٨).

٢ - توماس كون والثورة العلمية:

على الرغم من أن "بوبر" قد حاول وفق كل ما سبق أن يتجاوز ما كان يشيع في البحث العلمي خاصة في إطار الوضعية التحليلية ، فإن أفكاره قد لاقت دفوعات نقدية كثيرة ، ولعل أبرزها ما صدرها "توماس كون" في كتابه بنية الثورات العلمية الذي حاول من خلالها أن ينهي إلى الأبد مرحلة الوضعية. ففي هذا العمل يرى "كون" أن العلم الذي يتم من خلاله تجميع الوقائع دون أي رابطة بينها ، أو حتى ارتباطها بنظرية محددة ، خاصة إبان المرحلة التي عرفت بسيادة المدارس الفكرية المتعارضة هو ما يعرف بما قبل النموذج الإرشادي ،

ثم ما تلبث واحدة منها أن تلقى قبولا إلى أن تفرض وجودها ، وبالتالي تصبح هي النموذج الإرشادي المسيطر.

ويرى "كون" ، أنه بعد سيادة النموذج الإرشادي ، فإنه تسود فترة من العلم القياسي Normal science إذ يكون العلم مزودا بمثال ناجح ، لا تكون مهمته هنا هي الوصول إلى ظواهر جديدة ، وإنما إعادة النظر في ترتيب الظواهر ، ولكن برؤية جديدة ، ويقول "كون" في ذلك:

" ... لا يسعى العلم القياسي إلى سيادة مفردات جديدة من الظواهر ، بل هو يسعى إلى إيجاد كيف جديد من الظواهر والنظريات التي يطرحها النموذج الإرشادي بشكل واقعي ..."(٩).

ويضيف "كون" أنه أثناء سيادة فترة العلم القياسي ، تظهر نتائج غير مقبولة ، ومن ثم يدخل العلم في مرحلة الأزمة ، ثم ما يلبث أن تأتي نظرية جديدة محل الأخرى القديمة ، وهو ما يسميه "كون" بالثورة العلمية ، التي هي كوكبة من الأشياء التقدمية ، التي لا تتراتب على بعضها البعض ، بل يتم إحلال نموذج قديم بآخر جديد يتباين معه ويدحضه(١٠).

لقد افترض "كون" أن الأزمة شرط ضروري لظهور النظريات العلمية الجديدة ، التي إبان فترة ظهورها تجابه مقاومة شديدة من قبل النظريات السابقة التي تحاول دحضها وطرح الشك حولها ، إلى أن يثبت النموذج النظري الجديد قدرته على حل المشكلات وتفسير الظواهر ، والإتيان بتكتيكات منهجية تخالف ما كان متعارف عليه من قبل. إن استنباط النماذج الجديدة دائما ما يأتي بجديد يخالف القواعد المشوهة التي يستند عليه العلم السوي. فهي تحل محل أفكار خاطئة ، وتقدم معطيات جديدة تتأسس عليها النماذج الجديدة ، وهذا هو عين الثورة العلمية أو العلم الشاذ. إن مفهوم العلم الشاذ Non-Normal science أو الثوري هو النقيض للعلم السوي ، أو قل هو تحول أو تغير من العلم السوي إلى آخر مخالف له(١١).

وفي هذا الإطار يثور تساؤل مهم مفاده : ما الثورات العلمية وما وظيفتها في التطور العلمي؟ . وللإجابة على هذا التساؤل ، دعنا نعيد قراءة أفكار "كون" وفقا لما قدمه في كتابه المشار إليه قبل قليل . إنه في هذا السفر يقول:

" ... إن الثورة العلمية هي تلك الأحداث التطورية غير المتراكمة التي يستبدل فيها نموذج قديم ، كله أو جزء منه ، بنموذج جديد يناقضه ..." .

وبيد أن "كون" يرى أن النماذج الجديدة تتباين عن النموذج القديم ، فإنه أيضا يشترط أن تتقاطع مع كل مفردات الممارسة العلمية السابقة ، إذ تقدم رؤية جديدة ومعارف أخرى تختلف عن النظريات السابقة ، حيث أنها ترفض الدخول في سياق النماذج القائمة وتتجرد عن الالتزام بنموذج محدد ، وهو ما يولد ما يسمى بالصدام الثوري[١٢]. ولكن ماذا يقصد "كون" بمفهوم النماذج؟ . إنه في هذا الصدد يذهب :

" ... النموذج يكون طريقة وفكرة للنظرية العلمية .. وفي هذا الطور يؤدي النموذج دوره ، أن يخبر العالم عن الموجودات التي تضمها الطبيعة والتي لا تحتويها ، وكذلك عن الطرق التي تسلكها هذه الموجودات ... وهذه المعرفة خريطة تتضح تفاصيلها عن طريق البحث العلمي الناتج .. ولما كانت الطبيعة أيضا مركبة واكتشافاتها المختلفة عشوائية ، فهذه الخريطة جوهرية بقدر الملاحظة والتجربة وبالنسبة لتطور العلم المستمر ... ومن خلال النظريات التي تحتويها ، تبرهن النماذج على أنها مركبة من نشاط البحث العلمي ، ومع ذلك فهي أيضا تتركب من العلم في جوانب أخرى ..."[١٣].

إننا نفهم مما سبق ، أن النموذج العلمي يمد العاملين به ، ليس وحسب بخريطة تفصيلية للعمل العلمي ، وإنما أيضا يوجههم بما ينبغي أن يفعلونه في البحث العلمي ، حيث من خلاله يتم استدعاء النظرية والمقاييس معا ، أي أنه حينما يتأسس النموذج الجديد فما يلبث أن يتغير كل شيء يستتبعه. ويشير "كون" أنه عندما تحدث الثورات العلمية ، فإن وجه العالم كله سوف يتغير أيضا. فالمشاهدات والأدوات والتفسيرات والتنبؤات يصيبها نفس الشيء. إنه هنا سوف يعاد النظر مرة أخرى فيما هو شائع ومألوف ، وحتى العلماء الذين كانوا يشايعون نظريات العلم السوي ، فإنهم سوف يخلعون عنها بل ويأتون لكي يثبتوا مدى خطأ انحيازهم السابق. ومن ثم يكشفون عورات هذا النموذج ومدى اتسامه بالتقليدية(١٤).

ومع قدوم الثورة العلمية ، تكون الإجراءات والأدوات القديمة غير صالحة للبحث ، وتمس النماذج الجديدة وأفكارها وتكتيكاتها هي المعتمدة في البحث. وأضيف إلى ذلك أن الأفكار والمعطيات القديمة ، يكون قد عفى عليها الزمن ، ومتحفية ومكانها في المراجع العلمية القديمة فقط(١٥).

إنه وفق ما سبق ، فإن "كون" يرى أن ينبغي أن نتصور التاريخ على أنه يفوق مسألة التسجيل الزمني ، وبذا نصبح في مرحلة تحول حاسمة في صورة العلم. فتسجيل الإنجازات العلمية لا يتواكب مع مفهوم فلسفة العلم ، إذ يغفل جوانب هامة ، حيث أن التسجيل الزمني لا يقدم لنا سوى أن العلم يتم من خلال الملاحظة والقوانين والنظريات ، وربط التعميمات النظرية بالمعطيات الواقعية. ولما كانت عملية تجميع وقائع العلم تتم من خلال وجهة نظر الباحث أو ما يسمى بالحدس الشخصي ، فإنه لا يقوم بجمع المعلومات الجزئية المتتابعة التي تمنح الشكوك حول جوهر العملية التراكمية(١٦).

ويضيف "كون" أنه وفقا لعملية الحدس الشخصي ، فإن العلم يتسم بالعشوائية ويضل طريقه ، وهذا ما يدعوه إلى التحول إلى البحث عن ما هو

شاذ ، الذي يعرف بما يسمى بالعلم الثوري الذي يسعى إلى وجود قواعد جديدة لممارسة العلم ، والتحول في الالتزامات المهنية للعلم السوي. فالعلم السوي هو العلم الذي يرتبط بنماذج معينة أو موديلات تأتي عن طريق وجود تقاليد مترابطة في البحث العلمي. ولكن إذا ما طرأت تحولات على نماذج العلم ، فنحن نكون بصدد ثورات علمية وتحول من نموذج إلى آخر أفضل منه. وبالتالي فلم يعد لنا حاجة إلى أن نبدأ من جديد ، أو تقديم التبريرات لاستخدامه. إنه وفق عقم العلم السوي ، فإن "كون" يرى أنه يتمتع ببناء ميكانيكي جعله لا يهتم إلا بحل المشكلات الظاهرة الكامنة ، ومن ثم يتجه دوما إلى الثوابت لا المتغيرات[١٧].

وإذا كان "كون" قد خلع على العلم السوي الوصف السابق ، فإنه يذهب أيضا إلى أن البحث في التقاليد العلمية تكشف عن وجود قواعد والتزامات تحجزه عن الوصول إلى اكتشافات وتنبؤات غير متوقعة وهو في ذلك يقرر:

" ... إن العلم السوي نشاط محدد تحديدا عاليا ، لكنه ليس بحاجة إلى أن يحدد بشكل تام بالقواعد ، وهذا ما يجعلني أرى أن القواعد المشتركة والافتراضات والآراء هي مصور تقليدي للبحث العادي ، وأنا أرى أن القواعد تأتي عن النماذج ، ولكن النماذج يجب أن تقود البحث ، حتى في غياب القواعد ..." .

وحيث أن "كون" يقر بأن الالتزام بالقواعد من قبل العلم السوي ، يؤدي إلى الوصول إلى نتائج وتفسيرات وتنبؤات ، فإنه أيضا يسلم بأن غيابها يمكن أن يصل إلى نفس الشيء ، ناهيك عن أن النماذج والموديلات تصل إلى أشياء معروفة سلفا. فالعلماء عبر النماذج يصلون إلى صياغة مباشرة عن المشكلات دون الوصول إلى ما هو ظاهر وباطن في آن ، ومن ثم لا يستطيعون فك غموض الظواهر والوقائع غير المتوقعة أو الشاذة ، وهو ما يضطلع به العلم الثوري[١٨].

٣ - إمري لاكتوس وبرامج البحث العلمي :

إننا يمكن أن نفهم من الأفكار السابقة التي طرحها "كون" في بنية الثورات العلمية ، أن نموذجه الإرشادي الذي يدفع به ، يمثل أساس فكرة بنية الثورات العلمية ، إذ على أساسه ينبذ فكرة التكذيب ويدير ظهره لها تماما ، وهو ما جعل "لاكتوس" يرى أن "كون" لم يع ما يطرحه "بوبر" ، إذ فهم فقط موقفه من التكذيب الساذج ، أو ما يطلق عليه "لاكتوس" بمفهوم التكذيب الميثودولوجي الساذج Native Methodological Falsification وهو ما قدمه "بوبر" حينما رفض أفكار الوضعية المنطقية التي قدمت مصطلح التبرير Justification الذي تم تدعيمه من خلال الفروض التي تم تحقيقها إبان تأسيس النظرية العلمية[١٩].

لقد حاول "إمري لاكتوس" في ضوء أفكار "بوبر" أن يقدم مجموعة من التحليلات العقلانية والنقدية المدعومة برؤية تاريخية ، إذ طور من خلالها صورة مغايرة تتسق مع أبستمولوجيا العلم الجديدة. ففي كتابه "فكرة برامج البحوث العلمية" يناقش "لاكتوس" مبدأ قابلية التكذيب باعتباره بداية جديدة لتاريخ فلسفة العلم ، إذ حاول من خلالها أن يرجع لتاريخ العلم بنائه العقلي. وهنا يقرر أن أي فلسفة بدون علم ، ما هي إلا لغو ، كما أن أي علم بدون فلسفة ، ما هو إلا نوع من العماء أو انعدام الرؤية. إن المطلع على منهجية "لاكتوس" يجدها ترى أن الإنجازات العلمية التي شهدها الفكر الاجتماعي ، تتمحور حول سيادة برنامج بحثي واحد ، يسعى إلى تدشين بنية عقلانية جديدة[٢٠].

والمتفحص لهذه المنهجية يجدها تقف موقفا ندا من مبدأ التكذيب ، والمذهب الإصلاحي ، برغم أنها تأخذ منها بعض المفردات الضرورية ، ففي منهجية البحث العلمي يرى "لاكتوس" أن الأمر يتوقف على عقلانيتها ، والكشف الإيجابي بالنتائج والتنبؤ بما هو شاذ. ويضيف "لاكتوس" أنه وفقا لما يقدمه من منهجية في برامج الأبحاث ، فإن ما يتم التوصل إليه يتباين عما تقدمه أية منهجية أخرى خاصة منهج التكذيب لـ "بوبر" ، إذ يكون هذا البرنامج ذو طابع تقدمي ، يتوقف على درجة تماسكه وعدد التنبؤات التي يمكن أن يقدمها أو

ينتهي إليها . ويبد أن ما سبق يمثل منطقية برامج الأبحاث ، فإن تركيبها يـــأتي من خلال مجموعة الأبحاث التي تتم بشكل تعاقبي من قبل باحث واحد أو أكثر ، تلك التي تكون موضوعة وفق قواعد منهجية واحدة ، بعضها يسعى إلى الكشـف عن الجوانب السلبية ، والأخرى تبحث عن الجوانب الإيجابية ، وهو ما يتعلـــق بنمو المعرفة ، والوصول إلى وقائع جديدة ، والتنبؤ بأخرى ، تلكم هـــي الحالـــة التي يمكن أن نصف بها أي برنامج بحثي بالتكامل[٢١].

إنه على هدى ما سبق يمكن القول أنه ماانفكت كتابات "كارل بوبر" تثـير جدلا بين المهتمين بالأبستمولوجيا وفلسفة العلم ، إذ تشكل وتطرح قيما ومبـــادئ معينة ، بل ونقدا لبعض موجهات البحث العلمي والنظريات السائدة ليــس فـــي مجال علم الاجتماع وحسب ، بل وأيضا في مجال العلوم الإنسانية برمتها. فـــإذا كانت المعرفة لعدة قرون تعني بالأساس المعرفة التي يثبت صدقها إما بـــالعقل أو بالحواس ، والتي يخرج من إطارها ما يتصل بالتأمل ، فإن هـــذه المســـألة قـــد أصابها الشك ، نتيجة لمجموعة من التحولات والأزمات ، وهذا ما نراه جليا فـــي أطروحات بعض المفكرين الذين أدخلوا الفكر الأسطوري في أضمومة المعرفـــة، والذين حاولوا أن يدحضـــوا مفـــهوم التـبرير والكشـــف العلمـــي ، والصـــدق الأبستمولوجي والمنطق الصوري ، ليجعلوا من المعارف والتنبـــؤات الجديـــدة ثورة أبستمولوجية بالمعنى الحقيقي.

إن الجدل الذي دار رحاه بين هؤلاء حول صدق النظريـــات العلميـــة أو كذبها ، جعل "إمري لاكتوس" يدير سجالا فكريا عنيفا معـــــهم ، إذ أدرك مـــدى فشل مذهبي التبرير والتكذيب في الإتيان بتفسيرات عقلية للنمو المعرفي ، وهـــو في ذلك يسلم بأن النظريات العلمية التي تؤمن بصدق أو احتمال الخطأ ، ما هـــي إلا نوع من التكذيب الدوجماطبقي أو الطبيعي ، أو التكذيب المنـــهجي الـــذي لا يقبل إلا النظريات التي تقبل الدحض ، وكذا التي تحاول اكتشاف خطأ النظريـــات عن طريق استبدال الآليات التقنية الامبريقية. لقد قدم "لاكتوس" بدلا مـــن ذلـــك مفهوم التكذيب الواعي ، الذي يستند إلى مستويات جديـــدة للأمانـــة الفكريـــة ، وقبول ما ثبت صحته من خلال نظريات جديدة تتنبأ بحقائق جديدة فـــي ضـــوء

البراهين الامبريقية المتاحة. فالوصول إلى نظريات جديدة ، يتطلب من وجهة نظره إعادة بناء وتحسين صياغة الاستدلال المنطقي ، والبعد عن التناقض ، وإثبات الافتراضات ، وصولا إلى حقائق جديدة ، وهو ما يعتمد على ما يسميه بالقرارات المنهجية التي تستند إلى وجود نظرية استدلالية أحادية النظرية ، تحول التكذيب من النوع الساذج إلى النوع الواعي. وهذا ما يمثل صلب أو جوهر منهجه العلمي الذي روج له في سياق مفهومه حول برامج البحوث العلمية(٢٢).

وقبل أن أنهي حديثي عن لاكتوس ، دعونا نعرج قليلا على ماذا يقصد بهذا البرنامج. إن برنامج البحث العلمي يعني أن نمو العلم دائما ما يخضع لقواعد منهجية علمية معينة تحكم مسار البحث ، وهي التي تأتي إما وفق مبادئ كلية ميتافيزيقية ، أو مبادئ تخمينية ظنية أو افتراضية. وبغض النظر عن هذا التصنيف ، فإن جميع برامج البحث كانت تتسم بجوهرها الصلب. ولما كان هذا الجوهر غير المرن يصعب اختراقه من خلال التفنيد ، فإنه يتوجب أن يأتي بافتراضات جديدة تشكل حزام أمان ، وتحولا تقدميا مترددا ، ويسمح بوجود التنبؤ بوقائع جديدة. ويرى "لاكتوس" أنه حينما يعجز البرنامج الجديد عن الإتيان بوقائع جديدة ، فإننا نقع إما في المبدأ التجريبي السالب ، وهذا ما يدعوه بالمحاولة السلبية ، أو في المبدأ التجريبي الموجب الذي يقدم مجموعة من الاقتراحات والصياغات الجديدة التي تغير وتطور من شكل النموذج والنتائج(٢٣).

وبيد أن "لاكتوس" يعترض على كل من الشكلين السابقين في البحث ، فإنه يحاول أن يتجاوزهما ، إذ يكشف عن أن المنهج العلمي للبحث ينبغي أن يضخ نتائج وتنبؤات جديدة ، ومن ثم يكتشف وقائع أخرى تتفق مع خبرة الوقائع، شريطة أن يتغافل عن دحض أو قبول أي نموذج نظري آخر . فالعلم الناضج أو التام باعتباره برنامجا بحثيا جديدا ، يسعى إلى التنبؤ بالوقائع الحديثة، التي من شأنها أن تعيد تركيب وحدة العلم تركيبا عقلانيا بعيدا عن

التناقض والسقوط في قلب النظريات الوليدة ، ناهيك عن البعد عن الارتباط بالسيكولوجيا التي ارتبطت بها محاولات التبريرية[٢٤].

٤ – فيرابند والفوضوية المنهجية :

سدد "فيرابند" سهام نقده إلى الرؤى الكلاسيكية لفلسفة العلم ، إذ من خلال هذه الانتقادات ، حاول أن يقدم رؤية نظرية مخالفة لها ، متوكئا فيها على ما شهدته العلوم من تطور وتحديث. وفي هذا الصدد فقد تعرض لما قدمه كل من "تاجل" تحت مفهوم نظرية الرد Reduction و "همبل" و "أوبنهايم" وفق مفهوم نظرية التفسير.

إن فحوى ما قدمه "فيرابند" حول المفهومين السابقين يتمثل في أن التفسير النظري الذي يطرحهما لم يأت بأي جديد في إطار المعرفة العلمية سواء فيما يتصل بطريقة الملاحظة ، أو بالشيء الملاحظ ، وهذا ما جعله يرى أن النظرية العلمية التي عرفها بساط الفكر طغت عليها القدرات والخبرات التي تتعلق بالواقع الخارجي. إنه من الأهمية بمكان أن تفوق النظرية العلمية تأثيرها على ما قدمه أصحاب الاتجاهات الكلاسيكية من تصورات ، فضلا عن أن هذه النظريات إذا ما تم اختبارها بطريقة متكررة ، فإنها لا توصلنا إلى نفس النتائج التي توصلوا إليها من قبل[٢٥].

ويرى "فيرابند" أنه بينما التصورات الوضعية تؤكد على تماسك عبارات العلم ، فإنها في الوقت آنه تعجز عن تقديم الدليل والصياغة على هذه اللحمة ، إنها هنا تحافظ وحسب على ثراء العبارات العلمية وتداولها ، مما يغلفها بلغة سكونية وفقيرة وجامدة ، بل ومتناقضة ، وهو عكس ما يتقول به المنطق ، وفي ذلك يشير:

" ... إن تطور النظريات العلمية يحمل تناقضا فنيا ، ذلك الذي يؤدي إلى وجود اكتشافات حديثة ، وتوسعا أفقيا في طبيعة العلم ، وهذا ما يدلنا على أن العلم يتعامل مع قواعد المنطق الساذج ..."[٢٦].

إننا نفهم مما سبق أن العلم من وجهة نظر "فيرابند" لا يتسم بوحدة منطقية ، وإنما يأتي بشكل متناقض ، وهو ما جعله يذهب على عكس أصحاب

الوضعية إلى أن العلم لا يلتزم بالقواعد ، بل هو يهتكها ويقيد المنطقية. وإنه بقول آخر أن "فيرابند" ينادي بعدم الالتزام بالتماسك المنطقي ، الذي هو لديه شرطا بغير معنى ، وقيد على عملية التطور ، ولا يفيد إلا في وجود تصورات أحادية ، ومن ثم ينفي وجود التعدد النظري ، الذي من شأنه أن يسمح بانتعاش الفكر وتقديم المفاهيم الجديدة [٢٧]. إننا هنا يمكن أن نلمح مدى تناقضه مع ما قدمه "بوبر" حول الارتباط بالمنطق الصوري ، إذ يرى بدلا منه أن تتسم النظريات العلمية بالفوضوية وبعدم التماسك.

إن المتأمل فيما يطرحه "فيرابند" يجده يذهب إلى أن العلم يضم في طياته تناقضا واضحا ، وهو ما ينمو به ويتطور ، ودلالة ذلك أنه البشرية لم تعرف ما يسمى بانسجام الفيزياء أو حتى المنطق . فإذا كان المنطق وفقا له يحمل تباينا في اللغة وقواعد البناء والحكم والمفاهيم ، فإن العلم يتسم بعدم التماسك ، ناهيك عن عدم انعزاله عن الميادين الأخرى من الفكر. فالحادث هو تداخله مع ميادين أخرى ، إذ ليس هناك علم نقي مكتف بذاته ، وإنما هو باب مفتوح دائما ، يسمح بالتمفصل مع علوم أخرى[٢٨].

والواقع أن "فيرابند" لم يقف عند حد دك معاقل الوضعية المنطقية ، خاصة فيما يتصل بالتماسك المنطقي ، بل أنه أيضا صوب سهام نقده على عملية انفصال التجارب عن تصورات القائمين بها. إنه هنا يرى أن التجارب تتمفصل مع تصوراتنا ، أو قل أن التجربة تنبع من تعاليم التصورات ، وفيها تكون الوقائع متسقة لا متصارعة مع الوجود الانطولوجي. فالتجربة تأتي متعانقة مع النسق الفكري الذي تنطلق منه ، ومن ثم فإن الملاحظة التي تأتي من قبل الباحثين ، ما هي إلا فعل تأويلي يعكس رغبة الباحثين ، وهذا ما يفضحه دفاعهم عنها ، وإغفالهم الطرف عن الملاحظات المناقضة لها. إن الدفاع عن الملاحظات من قبل الباحثين ، جعله يرى أن اللغة التي تأتي بها النظريات تتحرر من أية ضابط أو قيد عقلي ، الأمر الذي جعلها تخلو من كل شروط العلمية ، وكذا من قيود التمييز والمفاضلة والنقد.

وحري بنا أن نسجل هنا ، أنه في الوقت الذي يقدم فيه "فـــيرابند" نقـــدا قاسيا ، للملاحظات التي يقدمها الباحثين ، لكونها تأتي متحررة من أي قيد ، فإنـــه في آن يرى أن كل ابتكار يأتي من خلال التقيد بقواعد العلم ، إذ يصـــف التقـــدم العلمي بأنه خارج عما هو معمول به في الآليات المعهودة في البحث العلمـــي ، وفي الوقت الذي يكيل "فيرابند" انتقاداته إلى العلم ، فإنه في نفس الوقت يســـاوي بين التخمين الميتافيزيقي الجيد والفروض العلمية ، التي حسب رأيه نستطيع مـــن خلالها أن نمحص وننقد الملاحظات ، وبالتالي نحول هذا النقد إلى فرضية ، ثـــم إلى قانون علمي(٢٩).

والمتأمل في كل ما سبق يجد أن "فيرابند" لم يعر مسألة تطور العلم أيـــة أهمية ، ناهيك عن موقفه المضاد من عملية تلاقح الأفكار وتفاعلها مع التقـــاليد الثقافية ، إنه عوضا عن ذلك فهو يؤول الأحداث بهدف ضرب العقليـــة العلميـــة في مقتل ، وهو نفس الفعل الذي قام به العلـــم تجـــاه الأفكـــار التقليديـــة مثـــل الأسطورة ، التي وصفها باللاعقلانية. إنه على عكس هذا الحكم فـــإن "فـــيرابند" يرى أن الأسطورة بناء مهم ويحمل هما وجوديا ، يتم من خلاله تقديم مجموعـــة من التصورات حول الإنسان والكون والمعرفة والقيم التـــي يمكـــن تطويرهـــا. فالأسطورة في نظره هي أنساق تفسيرية تفتقد إلى الدقة المنهجية ، وأن النظريـــة العلمية هي تأويلية تأتي وفق معتقدات جزافية ، وأنه بالإمكان تطوير التفســـيرات الأسطورية ، إذا ما تم ربطها بسياقها الزماني والمكاني ، وعدم تأويلها بطريقـــة كلاسيكية ، فضلا عن تخلي العلم عن نزعته الشوفينية أو المتعالية (٣٠).

وعلى الرغم من أن "فيرابند" قد دلل على وجود التناقض وعدم ســـيادة اللحمة المنطقية ، وسيادة الأيديولوجيا والأحكام المسبقة التي غلفت كـــل أركـــان الموضوعية ، فإنه أيضا ربطها بسلطة المؤسسات. إنـــه يـــرى أن ثمـــة صلـــة واشجة بين الفرضيات المدعمة والسلطة القائمة والمؤسسات ، بمعنى أن القائمين بالتجربة يفعلون الحيل السيكولوجية لمنح التأويل صفة العلمية ، التي ما هـــي إلا فعل ضد العقل والوقائع العيانية. إنه حسب هذا الربـــط ، فـــإن مفـــهوم مضـــاد الاستقراء ، أو الفوضوية ، هو تعبير حقيقي عما يسمى بالعلم الثـــوري ، الـــذي يقدم وقائع جديدة ترتبط بالنسيج الثقافي السائد وتتباين عما هو قائم(٣١).

وحيث أن "فيرابند" فيما مضى قد أوضح للعلاقة بين السلطة الرسمية للدولة ومؤسساتها والعلم ، فإنه في هذا الصدد يرى أن الأولى – أي الدولة – تستخدم الثانية – أي العلم – بغرض استنزاف الفوائض الاجتماعية ، وتوزيع الثروات بطريقة قهرية ، وهو ما يعني أن العلم لا يستقل عن الممارسات الأيديولوجية والسياسية. إن ممارسة العلم وفق هذه التوجهات المشبوهة ، وخضوعه لمراكز القرار السلطوي ، جعل "فيرابند" يذهب بضرورة الفصل بين العلم والدولة ، على غرار الفصل بين العلم والكنيسة في بواكير عصر الأنوار[٣٢].

فالعلم في رأي "فيرابند" لا يتباين عن أي فكر عقائدي آخر ، فحيث هو يسخر لخدمة الدول وقوة المال والغزو والعسكرة ، فإنه يخرج عن إطار البنية العقلية ، وبناء عليه فإن العلم هو بضاعة فاسدة تتسم بالخداع والفن. وهو عكس ما يروج له دائما باعتباره خدمة للإنسانية. إنه وفق كل الدفوعات النقدية التي قدمها "فيرابند" للعلم ، فهو يقر بضرورة إخضاع العلم للنقد الأبستمولوجي ، أو ما يتم باسمه في إطار الممارسات السياسية والدينية والاقتصادية والعسكرية ، فلا العلم ولا السياسة ينطلي عليهما وصف الممارسات النقية والبريئة ، وإنما هما ملطخان بكثير من الممارسات الاستبدادية والاستغلالية التي تصوغ تفوق جماعة اجتماعية على أخرى ، أو دولة على أخرى[٣٣].

إن النقد السابق للعلم ، يجعلنا نرى أن "فيرابند" يقف موقفا مناهضا من المنطق الذي اتخذه العلم قبله له. إن نفي صفة المنطق عن العلم ، يجعل العلم يتسلح بمجموعة من القيم التي توجه وتحكم كل خطواته ، تلك التي جعلته يأتي على نحو مختزل ، ويسعى إلى وأد حرية الفكر والنقد. فالعلم لدى الوضعية لم يكن أبدا أداة للتحرر والتنوير ، بل هو مثله مثل الأيديولوجيا التي يناصبها العداء ، يرى فيها نفيا للمنهج العلمي ودحضا للعقلانية[٣٤].

وفي ختام هذا الفصل حسبنا أن نشير إلى أنه على الرغم من أن "فيرابند" قد أخذ موقفا مناهضا من كل الرؤى التي حاولت أن تقيم انتظاما واتساقا منهجيا وفق ما أسماه بالفوضى المنهجية ، فإن هناك من يشايعه آرائه ، خاصة ما يتصل بتجديد الوقائع التي يريد بالباحثين التصدي لها. إنه في هذا

الموقع يأتي ذكر "تولمين" Toulmin و "هانسون" Hanson . فالأخير يـرى أن النظريات العلمية تحدد لنا ما هو مشاهد ، وأن العلماء يكررون ما يشـاهدونه في الفترات الزمنية المختلفة ، الأمر الذي يفرض ضرورة مراجعة التفسـيرات العلمية من الناحية الأبستمولوجية للوقوف علـى التبـاين الحـادث بيـن الفـن الكلاسيكي والحديث ، ذلك الذي ينبغي أن يتم من خلال المنهج التجريبـي. أمـا "تولمين" الذي سار حذو "هانسون" ، فإنه يرى أن العلماء يعتنقون افكارا بعينـها ، ويتخذون نماذج محددة ، ويشرعون في التصدي لظواهر معينة من خلال مفـهوم وتصور خاصين عن العلم. إنهم في ذلك يعتمدون على القوالب الجاهزة ، وعلـى الحقائق الموضوعة سلفا ، تحت ستار الموضوعية[٣٥]. إن ما قدمه "تولميـن" و "هانسون" يعد نقدا في الصميم للسياسات العلمية التي اتخذتها الوضعيـة ، تلـك التي يلعب في إطارها المنطق الصوري دورا مهما في تشكيل البنـاء النظـري للعلم والأبستمولوجيا ، ومن ثم تسخيره – أي المنطق – فـي توجـهات العلـم كأداة لاختزال الواقع ، وطبع العلم بالمحدودية ، وآية ذلك ما يفيد عنه ما يجـري في سياق الحياة اليومية من ممارسات وتفاعلات اجتماعية[٣٦].

إنه نتيجة لكل الدعوى السابقة ، فقد تعالت الصيحات لرفض العلم الـذي يدعوه البعض بالأرثوذوكسية ، وكذا تقنياته ، باعتبار أنه ينفصل عـن الإطـار الواقعي وعن روتين الحياة اليوميـة، وعـن تفعيـل الـذات تحـت دعـاوى الموضوعية، وذلك باعتبار أن الطقوس المقدسة التي استعارها علم الاجتماع من العلوم الأخرى تحمل وهما منهجيا مريضا على حد تعبير "فرويد" ، وهـذا مـا دفع المشتغلون بعلم الاجتماع أن يفكروا في حلول طرق ومنهجيات جديدة للنظـر إلى الواقع الاجتماعي بطريقة حقيقية. والواقع أن مثل هذه الأشياء فـرض لغـة جديدة على علم الاجتماع ، دفعتهم إلى رفض مـا هـو قـائم مـن تفسـيرات ونظريات، وهو ما ساهم في تبديل المفاهيم العلمية الشائعة ، ومن ثم تقديم قـراءة غير مختزلة وانتقائية للواقع الاجتماعي ، حيث لا يتـم فيـها إلغـاء الشـروط الاجتماعية والوجودية التي تحكم إنتاج الظواهر الاجتماعية ، وهو ما سـنحاول الاستفاضة فيه في الفصول القادمة.

مراجع الفصل السابع:

١ – ماهر عبد القادر ، فلسفة العلوم : المشكلات المعرفيـــة ، دار النهضـــة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٤م ، ص ٣٤.

٢ – المرجع نفسه ، ص ٤٣.

٣ – المرجع نفسه ، ص ص ٣٥ – ٤٠.

4. Popper K., Objective knowledge, Oxford Univ. Press, London, 1979, PP. 15 – 16.

5. Popper K., The logic of scientific discovery, The Mathematical Association of america, Washington, 1979, P. 59, PP. 71 – 72.

6 Palanyi M., Personal knowledge …, op. cit., P. 119.

7. Ching Ho E. Y., Evaluationary epistemology and sirkart Popper, Intellect US, No. 15., Jul. – Sep., 1990, P. 103.

٨ – إمري لاكتوس ، برامج الأبحاث العلمية ، ترجمة ماهر عبـــد القـــادر . دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٧م ، ص ٩.

٩ – السيد نفادي ، اتجاهات جديدة في فلسفة العلم ، عالم الفكر ، العدد الثـاني ، الكويت ، ديسمبر ١٩٩٦ ، ص ٩٨.

١٠ – توماس كون ، تركيب الثورات العلمية ، ترجمة ماهر عبد القـــادر ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٨م ، ص ٢١٤.

١١ – المرجع نفسه ، ص ص ١٤٥ – ١٤٩ .

١٢ – المرجع نفسه ، ص ١٧١.

١٣ - المرجع نفسه ، ص ١٧١.

١٤ - المرجع نفسه ، ص ص ١٨٢ – ١٨٥.

١٥ - المرجع نفسه ، ص ١٩٩.

١٦ - المرجع نفسه ، ص ص ٣٩ – ٤١.

١٧ - المرجع نفسه ، ص ص ٧٠ – ٧١.

١٨ - المرجع نفسه ، ص ٩٠.

20. Pulmer E., Philosophy of science and history: A productive engament, P.H.D. Dissertation, Univ. of California, santiago, 1991, P. 35.

٢١ - إمري لاكتوس ، برامج الأبحاث العلمية ... مرجع سابق، ص ٦٥، ص ٨٧، ص ٩٧.

٢٢ - المرجع نفسه ، ص ص ١١٦ – ١٢٠.

٢٣ - السيد نفادي ، اتجاهات جديدة في فلسفة العلم..،مرجع سابق ، ص ٩٦.

٢٤ - ماهر عبد القادر ، فلسفة العلم ....، مرجع سابق ، ص ٢٤.

25. Feyerabend P., Science in a free society, The Ford Press, London, 1975, P. 21.

26. Feyerabend P., Problems of empiricism, in: Part II, Golodny R. G. (ed.) , The nature of function of scientific theories, Pittsburg Univ. Press, 1970, P. 310.

27. Feyerabend P., "In defence of classical physics", in: Studies in the history and philosophy of science, No. 1, 1970, P. 155.

28. Goodman N., Ways of world making, Hackett Publishing Co., Cambridge, London, 1984, PP. 93 – 94.

!9. Feyerabend P., "Against method", in : Minnesota studies in the philosophy of science, Vol. IV., 1970, PP. 70 – 72.

0. Ibid., P. 41.

1. Feyerabend P., "Dialogue on method", in : Radnisky G. and Anderson G. (eds.), The structure and development of science, Reidel Dordrecht, 1979, PP. 114 – 115.

2. Ibid., P. 18.

3. Feyerabend P., Science in free scociety. Op. cit., P. 89.

4. Couvalis G., The Philosophy of Science; Science and Objectivity, Sage Publication, London, 1997, PP. 56 – 59.

5. Toulmin S. E., The use of Argument, Cambridge, London, 1958, PP. 127 – 128.

الفصل الرابع

علم اجتماع المعرفة والحياة اليومية :

قراءة انعكاسية غير مختزلة

علم اجتماع المعرفة والحياة اليومية:

قراءة انعكاسية غير مختزلة

" .. علينا أن لا نسأل من أنا.. وإنما من نحن في علاقاتنا الاجتماعية .."

مقـدمــــة:

من خلال مراجعة تاريخية لتطور علم اجتماع المعرفة ، ومــا انعكــس على تطور النظرية الاجتماعية ، وانطلاقاً من مقولة أن الواقع يبنى اجتماعيــاً ، فإننا سوف نعرج على بعض المقولات المعرفية التي تشكل محور هذا الميــدان. وفي هذا الصدد فإن ثمة مفهومان يفرضان نفسيهما لمناقشة وتوضيح ما ســبق ، ألا وهما : الفهم الاجتماعي للواقــع والمعرفــة ، اللــذان لا يســتخدمهما فقــط الفيلسوف أو المفكر ، وإنما أيضاً يفعلهما رجل الشارع ، للوقوف على المســألة الانطولوجية والمعرفية.

إنه على هدى ما سبق ، فإننا سوف نحاول أن نوضح إلى أي حد يرتبــط علم احتماع المعرفة بالواقع الاجتماعي الذي أنتجه ، وكيف أن الحيــاة اليوميــة وما يتم فيها من تفاعلات سواء على مستوى اللفظ أو الجسد ، لا تنفصل عنــه ، وهو ما يتعارض مع أصحاب الوضعية وما بعدها. بمعنى آخر ، أن هـــم هــذا الفصل يتمثل في الكشف عن العلاقة بين المعرفة والذات الإنسانية وتفاعلاتــها ، ولغتها المستخدمة في إطار الواقع المعاش.

١ -علم اجتماع المعرفة:

النشأة والموجهات الأساسية

يعود ظهور مفهوم علم اجتماع المعرفة إلى عشرينات القرن الماضي في ألمانيا على يد ماكس شيلر . والمدقق في العبارة السابقة يستطيع أن يقف على ثلاث حقائق أساسية ، بمقدورها أن تساعدنا على فهم الظروف المجتمعية التي ساهمت في تخليق هذا العلم وتطوره. ففي إطار المناخ الثقافي الألماني الذي كان مفعما بالحركة الفلسفية والسياسية ، فقد تأسس هذا العلم ، ثم مالبث فيما بعد أن امتد إلى العالم الناطق بالإنجليزية ، خاصة بعد أن شهد العلم السوسيولوجي أزمة معرفية ، تعود إلى عدم انعتاقه من سيطرة الوضعية والمصالح الاجتماعية الطبقية . وعلى الرغم من أن هذا العلم قد جاء باعتباره نوعا من التفسير الاجتماعي للأفكار والمعرفة ، إلا أن هذا التفسير قد أصابه التغير ، خاصة بعد اهتمامه بالعلاقة بين الفكر الإنساني والمناخ الثقافي والاجتماعي الذي ولده.

وإذا كنا قد ذكرنا قبل قليل ، أن علم اجتماع المعرفة كان وليد المناخ الثقافي في القرن التاسع عشر ، فإن جذوره أو أصوله قد وفدت من خلال ثلاث روافد رئيسة هي : فكر "ماركس" وفكر "نيتشه" وأفكار "ديلتي" . فمن خلال ماركس فقد استعيرت فكرته المتصلة بوعي الإنسان الذي يحدد كينونته الاجتماعية ، تلك القضية التي دار حولها الجدل كثيرا بين أصحاب الفكر الرأسمالي وخاصة دوركايم وفيبر وباريتو ، فضلا عن اتصالها بمفهومين آخرين من عمد الفكر الماركسي ، هما الأيديولوجيا والوعي الزائف[1].

والحق أن المفاهيم السابقة ليست هي وحدها التي نهلها علم اجتماع المعرفة من المعين الماركسي ، فقد افتتن أيضا بما قدمه "ماركس" حول البناء الفوقي والتحتي ، ومسألة الحتمية الاقتصادية ، الذي دار حولهما سجالا فكريا عنيفا. ففي الوقت الذي آمن البعض بالطابع الميكانيكي لا الجدلي لهذه الحتمية ،

فإن أصحاب علم اجتماع المعرفة حاولوا أن يضعوا الأمور في نصابها ، حينما بينوا أن "ماركس" لم يكن يهتم بما سبق ، بقدر ما كان يهتم بالفكر الإنساني الذي يلعب دورا فعالا في كل من النشاط الإنساني أو قل العمل ، والعلاقات الاجتماعية. فطبقا للفهم السابق ، فإن أصحاب علم اجتماع المعرفة حاولوا أن يفهموا مفهومي البناء الفوقي والتحتي ، باعتبارهما يمثلان النشاط الإنساني ، وهو ما فهمه "شيلر" ، حيث أدرك أن العلاقة بين الفكر والواقع يكمن بالأساس في الممارسة الاجتماعية.

ولا يعني كلامنا السابق أن علم اجتماع المعرفة قد جاء متوحدا مع الفكر الماركسي ، فإن العكس هو الصحيح ، إذ جاء مناهضا له في كثير من توجهاته، ودلالة ذلك أنه حاول إعادة دفة الأمور إلى نصابها في فهم الماركسية للواقع الاجتماعي في ضوء موقفها من المعرفة والفكر ، وكذا في ضوء صياغتها لمجموعة من المقولات المعرفية التي تفسر طبيعة بنية المجتمعات الإنسانية وتطورها التاريخي.

وإذا ما نظرنا إلى علاقة أفكار "نيتشه" بعلم اجتماع المعرفة ، فنجد أنها ترتبط بالأرضية الفكرية العامة التي توكأ عليها في رفضه للرؤى المثالية ، ومن ثم تأكيده على أن الفكر الإنساني يمثل أداة للصراع ، ويسعى إلى تأبيد مفهومي السيد والعبد. والواقع أن ما سبق لا يمثل كل ما نهله علم اجتماع المعرفة من "نيتشه" ، إذ اهتم بما طرحه حول الوعي الزائف وللأهمية الاجتماعية للخداع الذاتي والوهم ، التي تمثل أحد الشروط الضرورية للحياة الاجتماعية. وإذا كان "شيلر" قد استفاد مما طرحه "نيتشه" حول المصطلحات السابقة ، فإنه لم يفوته أن يأخذ منه مفهومي الاستياء وانعدام الثقة والشك التي حاول عن طريقهما أن يفهم العوامل الخلاقة في توليد الفكر الإنساني ، وبالتالي في فهم العلاقة بين الفكر والواقع[٢].

وبتناولنا للرافد الثالث الذي تأثر به علم اجتماع المعرفة ، وأقصد الاتجاه التاريخي المتمثل في أعمال "ديلتي" ، فإن أهم ما استمده منه هو تاريخية الفكر الإنساني ، والذي عن طريقها استطاع أن يضع يديه على ارتباط الفكر بزمن تاريخي محدد ، وهو ما يعني أنه من الصعوبة بمكان فهم أية مقولة نظرية إلا في ضوء سياقها التاريخي ، الذي يلعب دورا فاصلا في تحديد المكانة الاجتماعية للفكر أو ما يسمى "بالحتمية السياقية" أو "بالموقع في الحياة" . والحق أن مثل هذا الطرح قد لاقى استحسانا لدى الثقافة الألمانية ، و "شيلر" على وجه الخصوص ، إذ بمحاذاته استطاع أن يؤسس الأنثروبولوجيا الفلسفية التي من وجهة نظره يمكنها أن تسمو بنسبية الرؤى النظرية التي حددت أوضاعها التاريخية والاجتماعية. إنه حسب ما سبق فقد حاول "شيلر" أن يجعل من علم اجتماع المعرفة فلسفة وضعية تسعى إلى إزالة الصعاب حول نسبية المعرفة ، وهو ما غلف هذا العلم بمنهج سلبي استطاع من خلاله أن يقف على العلاقة بين الظروف التاريخية والعوامل الواقعية التي ما هي إلا علاقات تنظيمية وحسب(٣).

إنه من خلال تضافر الروافد الثلاثة السابق الإشارة إليهم ، فإن علم الاجتماع المعرفي يأتي لكي يحلل المعرفة في أي زمان ومكان ، باعتبار أن أي مجتمع لا يفلح في تحديد ما يعج به من أفكار تحديد طبيعتها ، أو بقول آخر إنه لهذا العجز يأتي علم اجتماع المعرفة لكي يحلل اجتماعيا ويدرس مجموعة التصورات النظرية التي تسود في فترة تاريخية اجتماعية محددة. إنه وفق هذا الهدف ، فقد حاول "شيلر" أن يوضح الطريقة التي ينظم بها المجتمع معارف الإنسانية ، إذ يؤكد أن المعرفة الإنسانية تسبق التجربة الفردية شريطة أن تتسق التجربة مع نظام المعنى السائد في المجتمع ، وأن الفرد هو المسلك الطبيعي الذي يتم عن طريقه النظر إلى العالم ، ذلك ما أسماه بمفهوم "الرؤية الطبيعية للعالم" ، الذي يعد من المفاهيم المحورية وعلم اجتماع المعرفة.

ويجدر بنا أن نذكر ، إنه في ظل التحديدات التي خطها "شـــيلر" حــول طبيعة علم اجتماع المعرفة ، فقد تعالت صيحات النقــد والمراجعــات والجــدل خاصة في إطار الثقافة الألمانية ، الأمر الذي ساهم في تحويل بوصلة العلم بــدلاً من كونه ميداناً يهتم بالمعرفة في ارتباطها بالواقع ، على ميدان يــهتم بالســياق الاجتماعي بصورة متعاظمة ، وهو ما حـــدث فــي ســياق العــالم المتحــدث بالإنجليزية. ويمكن أن نستدل هنا بما قدمـــه "مانـــهايم" فــي عملــه الموســوم بالأيديولوجيا واليوتوبيا ، الذي انعكس على كثير من أعمال هذا العلم ، والـــذي يعد في الوقت ذاته من أكثر الأعمال اتصالاً بمجال السوسيولوجيا ، خاصة أنـــه تناول المجتمع ليس باعتباره محوراً لطبيعة التصور الإنساني فحسب ، بل بمـــا يحويه أيضاً هذا التصور من أفكار تعبر عن طبيعة المعرفة وزمانها ، وهو مـــا فرض على علم اجتماع المعرفة أن يكون علماً وصفياً لمختلف وجـــود الفكــر الإنساني.

والمطلع على المؤلف السابق لـــ "مانــهايم" – أقصــد الأيديولوجيــا واليوتوبيا – يجد أنه يفترق عن الماركسية ، إذ يضع تمييزاً بيـــن مـــا يســمى بالمعنى الخاص والمعنى الكلي . والمعنى العام للأيديولوجيا بوصفها تؤلف فقــط جزءاً من فكر من يعارضنا . ففي حين أنه يعارض الفكر الماركسي ويخلع عليه فكرة اليوتوبيا ، إلا أنه يقترب من فكرة ماركس حول الوعي الزائف ، الذي مـــا هو إلا سمة من سمات الفكر الشخصي والفكر المعارض في آن . إنه حسب هذه التفرقة ، فقد توصل علم اجتماع المعرفة إلى أن فكر الذات هـــو فكــر مؤدلـــج للسياق الاجتماعي ، يبتعد بصورة واضحة عن المعنى السياسي ، وبالتالي يجعله مشكلة خاصة بعلم الاجتماع التاريخي والأبستمولوجيا. إننا يمكن هنا أن نلحـــظ إلى أي حد لا يفرق "مانهايم" بين الفكر اليوتوبـــي وبيـــن الأيديولوجـــي ، إذ أن كلاهما عنده يقدم صورة مشوهة للواقع الاجتماعي ، زد على ذلـــك أن الفكــر اليوتوبي يتمتع بدينامية جعلته يقدم هذا الواقع بطريقة مشخصة[٤].

وعلى الرغم من أن مانهايم قد فرق بين المعنى الخاص والكلي والعام للأيديولوجيا ، فإنه ينبذ أن تأتي الأيديولوجيا بطريقة شمولية ، وهو ما دفعه إلى صياغة مفهوم "النسبية التاريخية الاجتماعية – التاريخية" لكل فكر ، حيث تأتي المعرفة انعكاساً لواقع معين. وهنا يمكننا أن نلمح تأثير "ديلتي" عليه. وبغض النظر عن هذا التأثير ، فإن ما نود أن نشدد عليه هنا ، أن معارضة "مانهايم" للطرح الماركسي لم يأت من فراغ ، وإنما فرضته تأثيرات مختلفة ، الأمر الذي جعله يقتبس بعض التحليلات من ينابيع أخرى ، لكي يخفف من التأثيرات المؤدلجة التي أقر بوجودها. إنه في هذا الصدد ، فقد رأى أن التحليل المنظم للمواقف المتنوعة من شأنها أن تخفف من طغيانه وتأثير الأيديولوجيا على كل تحليل ، وهو ما نلمحه بطريقة جلية في نزع المصالح الطبقية عن الفكر ، حيث يرى أن تباين الجماعات الاجتماعية لا يعود التمايزات الاجتماعية ، لأن هذه الجماعات تأخذ موقفاً متعالياً على مواقفها الخاصة ، وهذا ما يحدث في إطار الطبقة الوسطى التي تتحرر من الانحيازات الطبقية في كل توجهاتها وتحركاتها(٥).

وبالانتقال من "مانهايم" ، إلى آخر الذي يعود له الفضل في صياغة وجهة أخرى في التحليل المعرفي. فإننا نشير إلى "ميرتون" الذي حاول أن يتوكأ على ما قدمه "مانهايم" ويقدم نموذجاً لعلم اجتماع المعرفة يرتبط أوثق الارتباط بالنظرية البنائية الوظيفية ، إذ من خلال هذا الاتشاح حاول أن يستخدم مفهوم الوظائف الظاهرة والكامنة في تحليله للأفكار التي نعيها ونقصدها ، وغيرها التي لا نقصدها. ويبد أن "ميرتون" قد غرف من أفكار "مانهايم" ، فإنه لم يغفل أفكار "دوركايم" و "سوروكين" الذ استفاد من أفكارهما كثيراً ، وهو ما يتضح بشكل لا مراء فيه فيما يتصل بالمعرفة الاجتماعية وطبيعتها. والحق أن ما فعله "ميرتون" فعله أيضاً "بارسونز" و "جايجر" و "ميلز" ، الذين قدموا معارفهم في

إطار الانتشاج بالأيديولوجيا وبالمواقف الفلسفية حيناً آخر ، برغم نفيهم لذلك ، وسعيهم في آن إلى الاستعاضة عنها والتمسك بقوانين الإجراءات العلمية[٦].

إنه تبعاً لما قدمناه في السطور السابقة يتضح لنا طبيعة التأثيرات الفكرية المتصلة بالسوسيولوجيا ، التي تجعل من الفرق المتناحرة تأخذ مواقف متحزبة في الدفاع عن الأطر النظرية التي ينتمون وينطلقون منها ، والتي تفضح مدى انحيازهم ليس فقط لطبيعة المقولات النظرية ، وإنما أيضاً لتكوينات اجتماعية واقتصادية معينة يعتبرونها نهاية التاريخ. وبإشاحة النظر قليلاً عن هذا التحزب، فإننا يمكن أن نصور التوجهات السابقة وفق نحوين ، الأول هو ما نطلق عليه بالتصور المعقول ، والآخر هو ما ندعوه بالتصور الجذري ، وهو ما حاول علم اجتماع المعرفة أن يتجاوزهما ، نتيجة ما شاع حولهما من انتقادات وتمحيص.

وعلى هدى ذلك يمكننا أن نشير إلى محاولة مهمة من المحاولات التي أدارت ظهرها لكل ما تقدم. إنه هنا يحضرنا "وارنر ستارك" W. Stark الذي سعى إلى المضي قدماً إلى ما بعد الأيديولوجيا ، حيث يرى أن علم اجتماع المعرفة تتحدد مهمته في الدراسة المنظمة للمناخ الاجتماعي والحقيقي الذي ينتج الظاهرة من واقعيتها وحقيقتها للكشف عما أصابها من زيف أو تشوهات ، وهو الأمر الذي يجعله يتقارب مع "شيلر" ويتفارق مع "مانهايم" ، حيث هو في التحليل النهائي يسعى إلى فهم السياق المعرفي كما هو ، ليس فقط على مستوى القضايا النظرية، وإنما أيضاً على المستوى التجريبي ، أي أنه حسب ذلك لم يسع إلى الوقوف على مدى صدق أو كذب القضايا المعرفية.

إنه في ضوء ما يسعى إليه "ستارك" ، فإنه ينبغي على علم الاجتماع أن يترك مسألة الصدق أو الكذب ، بل ويتخلى أيضاً عن مسألة الحتمية ، ويتجه فقط إلى القضايا الأبستمولوجية كما هي ، وكما توجد في سياقها التاريخي والاجتماعي سواء أن تأتي من خلال الفلسفة أو الأسطورة أو حتى من العلوم الوضعية ، أو كما يطرحه الفكر اليومي (رؤية العالم) شريطة أن يهتم بالبنية

الاجتماعية للواقع ، وهو ما يقر بها أصحاب سوسيولوجيا الحياة اليومية التي يعد رائدها ومبدعها "شوتز" ، والتي تعانق في سياقها أطروحات الفينومينولوجيا وفلسفات التأويل والفهم ، ورؤى علم النفس الاجتماعي ، التي حاولت إعادة إنتاج الذات من جديد ، لتأويل المعرفة في إطار الواقع المعاش وما يحدث في داخله من فعل ورد فعل سواء بطريقة ظاهرة أو مضمرة(٧).

٢ -المعرفة واللغة في الحياة اليومية:

وإذا كنا قد أوضحنا قبل قليل كيف باتت مهمة علم اجتماع المعرفة محددة بالأساس في التحليل الاجتماعي للمعرفة في إطار واقع الحياة اليومية ، فماذا يعني ذلك؟ إنه يقصد به تحليل المعارف الشائعة ، وما تفرزه الذوات أو أفراد المجتمع العاديين من معاني في إطار الحياة اليومية ، بما يعني تجاوز الرؤى الفلسفية ، والتسليم بأن الحياة اليومية هي واقع يحدده سلوك وتفاعلات الأفراد في معترك الواقع المعاش.

ولكن كيف يمكن تحليل مثل هذه المعرفة؟ وما الأسس الأبستمولوجية التي تجعلنا نخلع على هذه التصورات الشائعة والمشتركة صفة الموضوعية؟. إن الإجابة على هذا التساؤل المركب، يتمثل في أننا نعتبر منذ الوهلة الأولى ، أن الرؤى الفلسفية التي عرفها الفكر الإنساني ، ما هي إلا مشكلة أبستمولوجية قبل اجتماعية ، وأن المنهج الملائم هنا ، هو المنهج الفينومينولوجي ، ومنهج الفهم والتأويل ، اللذان نعتبرهما منهجان وصفيان وتجريبيان في آن ، وهو ما يتباين عما اصطنعته وتعارفت عليه العلوم الوصفية.

ويجدر بنا أن نذكر هنا ، أنه وفق المنحى المنهجي السابق الإشارة إليه، فإن علم اجتماع المعرفة يخاصم وضع أية فرضيات سببية ، أو حتى أية تأكيدات انطولوجية ، حيث أنه يرى أن المعارف الشائعة ما هي إلا تأويلات قبل علمية ، أو قل أنها وعي داخلي مقصود يتجه دوماً صوب أغراض خاصة موجودة في العالم الطبيعي الخارجي ، أي أنه حينما يتعرض لمكونات الواقع

المختلفة ، فإنه يقصد واقعاً معيناً ، وبالتالي يتوجه نحو أفراد معينيـــن ، الذيـن يمثلون في إطار الواقع المعاش واقعاً نموذجياً نتيجة تأثيرهم في الوعي وتـأثرهم به[٨]. ولما كان هذا الواقع المعاش هو نموذج وواقع أسمى ، فإننـا نسـلم منـذ البداية بأنه واقع منظم ، يركب ويرتب ظواهره بطريقة قبلية بعيداً عن إرادتنـــا وفهمنا لها ، وأن ما يوضح هذا الواقع هــو اللغــة المسـتخدمة بيـن الـذوات الإنسانية. التي تسهل عملية الفهم والاتصال ، ناهيك عن تبيان الدال والمدلـــول في تفسير الفعال والسلوك والتصرفات الإنسانية. وبيد أننا قد ذكرنا قبل قليل بـأن هذا الواقع هو واقع منظم ، فإن هذا التنظيم يتحدد وفق مقولتي الزمان والمكـان. فما يكون زماناً أو مكاناً في إطار الحياة اليومية ، فـــهو يمثـل دائـرة الوعـي الحقيقي ، الذي يمسك بأصل الحقائق والمعرفة الشائعة ، سواء في شكلها الظاهر أو الكامن ، تلك التي تمثل العلم الحقيقي[٩].

وعطفاً على ما سبق ، يعن لنا تساؤلاً محورياً في هذا المقام مؤداه : مـا الدواعي التي تجعل المعرفة حقيقية وواقعية وكلية في إطار الحيـــاة اليوميـــة ؟. وللإجابة على هذا التساؤل فإننا سوف نتكلم بلسان حـــال "بـيرجر ولوكمـــان" ، اللذان يريان أن ذلك يتم في إطار التفاعل الاجتماعي المباشر (وجهاً لوجه) الـذي يحدث عن طريق الاتصال المستمر ، وتبادل الوسائل التعبيرية ، وإتاحة وإظهار التعبيرات سواء بشكل لفظي أو رمزي أو تعبيري ، للوصـــول إلـــى المعرفـــة الكلية، التي ما هي إلا صورة نمطية لانعكاس المواقف المتبادلة والمتفاعلة بيـــن الذوات الإنسانية سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة إسقاطية.

فقدرة الذات على التعبير التي تتمظهر من خلال التفاعلات الإنســـانية ، فإمكانها أن تكون موضوعية بوصفها القاسم المشترك بين المنتجيـــن للتفـــاعل ، والتي لا تتوقف على العمليات المباشـــرة للاتصـــال المباشـــر بيـــن الفـــاعلين الاجتماعيين ، وإنما تمتد لما بعده. إنه من خلال عمليات التفاعل المباشـــر يتـــم التعبير ليس فقط من خلال اللغة ، بل وعن طريق خطاب الجســـد (الإشـــارات

والإيماءات) ، الذي يعبر عن دلالة وصور الفعل والقصد بصورة مباشرة ، ومن ثم يحقق الموضوعية في إطار الحياة اليومية. فخطاب الحياة اليومية هو المخزون الموضوعي لتراكمات التجربة والمعاني والرموز والإشارات والإحالات (الرجوع إلى صور الواقع الأخرى) التي تستمر عبر الزمان والمكان ، أو قل أنها التي يتم النظر في ضوئها للمجتمع باعتباره واقعاً موضوعياً[١٠].

٣ -المجتمع باعتباره واقعاً موضوعياً :

لما كان الإنسان لا يعيش في عالم مغلق ، بل يحيا في بيئة منفتحة ، فإن المحيط الذي يعيش في جنباته هو بيئة طبيعية وإنسانية في آن. وهذا يعني أن الإنسان لا يتبادل العلاقة مع بيئة طبيعية ، بل أنه يتفاعل أيضاً مع نظام اجتماعي وثقافي ، وهو ما يعبر عنه بشكل دقيق العلاقة الاجتماعية بين الفاعلين الاجتماعيين. فالذات الإنسانية لا يمكن أن تفهم في حل عن السياق الاجتماعي والثقافي التي تأثر بها ، كما أن الذات في علاقتها بالآخر ، يعملون معاً على تأسيس وصياغة البنى الثقافية والاجتماعية القائمة ، إذ لا يوجد نظام اجتماعي إلا باعتباره نتاجاً للنشاط الإنساني. إنه حسب ذلك يصبح النشاط الإنساني عادة اجتماعية تتكرر بشكل روتيني ، ولكن حينما يعاد إنتاج هذه العادة في سياق اجتماعي معين ، فإنه دائماً ما يتم في إطار نوعاً من الاقتصاد في الجهد. وفي ضوء المعاني التي يمنحها الإنسان لهذه العادة ، فإنها ما تلبث أن تتحول إلى مؤسسة ، عن طريق التنميطات المتبادلة للسلوك وعمليات الضبط الاجتماعي التي تتشكل من خلال التاريخ المشترك.

وبذا فإن المؤسسات وفق ما سبق ، تلعب دوراً متعاظماً في عملية التنشئة الاجتماعية ، وهو ما يجعلنا نخلع عليها صفة الموضوعية ، باعتبارها حقيقة تاريخية لا يمكن إنكارها. فالمؤسسات لا توجد في الواقع باعتبارها حقيقة خارجية ، وإنما العكس هو الصحيح ، وهذا يعود إلى أن فهمها أو الوعي بها ، لا يتم من خلال الاستبطان ، وإنما من أنطولوجيتها الاجتماعية ، وتأثيرها

المباشر والمجسد للنشاط الإنساني ، أي أنها تصبح قابعة في المخزون المعرفي للمجتمع برمته ، الذي من خلاله يتم تحديد معايير أداء الأدوار ، وكذا وضع إجراءات الثواب والعقاب. إننا يمكن أن نفهم من ذلك ، أن العلاقة بين الإنسان والعالم الذي ينتجه ، هي علاقة جدلية ، بمعنى أن الإنسان وعالمه يؤثران في بعضهما البعض ، فالمجتمع نتاج إنساني ، وواقع موضوعي ، كما أن الإنسان نتاج اجتماعي[١١].

ولكن كيف يتم ذلك؟. إنه يتم من خلال عملية المحادثة التي تعد أهم وسيلة لصياغة الواقع الاجتماعي. إن الفرد من خلال المحادثة يرى أنها وسيلة للحفاظ على بنية الواقع ، ومن ثم تسهم في تعديله باستمرار. فالمحادثة تشير إلى أن الناس حينما يتكلمون ، فإنهم لا يشيرون إلى الوسيط الملفوظ وحسب ، وإنما إلى غير الملفوظ أو الضمني أيضاً ، الذي يعد أهم الأجزاء في الحفاظ على الواقع. فكل كلام يحمل في طياته معنى باطن ، وهو ما يعني أن العبارات تشير دوماً إلى الواقع الذاتي للعالم الذي نعيش فيه. ولما كان الحضور الطاغي للاتصالات الشخصية – الذاتية ، يتم عبر المحادثات واتساقها واستمرارها ، فإنه يشير بشكل دائم إلى الواقع بشكل روتيني ، وكذا إعادة أو تعديل بنائه ، أو إضافة عناصر أخرى ، أو إسقاط أخرى ، وهو ما يتم عبر مناقشة عناصر التجربة الإنسانية وفق مواقع محددة من الواقع القائم.

إنه في ضوء ما تقدم ، فاللغة هي التي تجعل الواقع ، وكذا العلم ، واقعاً مسلماً به ، وتمنحه شكلاً موضوعياً ، حيث أنها تحول جميع أجزاء التجربة الإنسانية على كل متماسك ، ذلك الذي يجعل مثل هذا النظام عالماً يعج بمعاني عديدة تساهم الذات في فهمه وإنتاجه. فاللغة في طريقة استمرارها عبر المحادثة، تصبح هي الشيء الموضوعي الذي يستطيع أن يحافظ على صيرورة الواقع الاجتماعي. ولكن لا يغيب عن أذهاننا هنا أننا نقصد باللغة ، أي لغة

يشترك فيها الذوات بشكل مجتمع ، وبطريقة محكمة ومحددة ، تلك التي تخـــرج من إطارها اللغة الجامدة التي تستند على تقسيم طبقي أو طائفي[١٢].

٤ -من الواقع الضيق إلى العالم الواسع:

الطرح السوسيولوجي

إذا كنا فيما سبق عرضنا لإحدى وجهات النظـــر السوســـيولوجية التـــي تصدت لكيفية الوقوف على المعرفة في إطارها الواقعي والموضوعـــي ، فإنـــه يتوجب علينا ألا نغفل وجهات النظر الأخرى التي سعت بقوة لإماطة اللثام عـــن البعد الاجتماعي للمعرفة ، ودور العلماء أنفسهم ومواقفهم من المعرفة باعتبارهم أعضاء فاعلين في المجتمع. إنه بقول آخر ، أننا سوف نركز هنـــا علـــى فـــهم الطريقة التي يتم بها فهم المعرفة السوســـيولوجية مـــن خـــلال إدراك طبيعـــة العلاقات الاجتماعية التي توجه المعرفة والنشاط العلمي فيما يعرف بزمن ما بعد الحداثة.

وفي هذا الصدد يبرز "زلسل" Zilsel باعتباره من أهـــم علمـــاء علـــم اجتماع المعرفة في زمن ما بعد الحداثة ، الذي حاول أن يربط ظـــهور ونشـــأة العلم الحديث في أوروبا بالارتباطات المهنية. وفي هذا الإطار يحاول "زلسل" أن يربط بين التكوين الطبقي والعمل الأكاديمي وطرائق وآليات التفكير. وفي ذلـــك يذكر:

" ... إنه لم يطرح علماء الفيزياء والميكانيكا ذواتهم في زمن الحداثـــة ، إلا بتعلمهم أصول البحث والدراسة من أصحـــاب المكـــانات الأكـــاديمية – الطبقية العليا ... فالعلم الحديث لم يأت إلا في ضوء نمط الإنتاج الســـائد، ذلك الذي خلف علاقات إنتاجية واجتماعية جديدة ..."[١٣].

إن المتأمل في كلام "زلسل" ، يجد أنه يحاول أن يوثق العلاقة بين العلـــم والفكر من جهة ، وبين العلم والفكر ونمط الإنتاج السائد من جهة أخرى ، تلـــك الفكرة التي ربما يكون قد تأثر بها من خلال الفكر الماركسي ، أي أن "زلســـل"

يحاول هنا أن يفهم العلم في إطار الوجود الاجتماعي الذي يسمح بوجود فكر وعلم معين وهذا ما يدلل عليه بقوله:

" ... إن الوجود الاجتماعي ، وتحول مناهج العمل من الأشياء اليدوية إلى الفنية ، هي التي سمحت بوجود العلم الحديث..."(١٤).

والمدقق فيما سبق ، يستطيع أن يستدل على أن "زلسل" حينما يربط بين العلم ونمط الإنتاج الحديث ، فهو يركز في آن على مسألة التطور المجتمعي الذي شهدته المجتمعات من الشكل البسيط إلى الشكل المعقد ، ذلك الذي أثر بدوره على ظهور المجتمع الحديث. وأحرى بنا أن نسجل ، أن ما يطرحه "زلسل" حول ارتباط العلم بالتطور الذي شهدته التكوينات الاجتماعية والاقتصادية ، لا يعتبر استحداثاً جديداً على ساحة الفكر ، إذ يعود في جزء كبير منه إلى ما قدمه "بيترويناش" في نهاية عقد الخمسينات ، وقتما حاول أن يقدم تصوراً ضيقاً لدراسة الظواهر الاجتماعية ، عوضاً عن التصورات الواسعة أو الرحبة ، إذ أنه من الأهمية بمكان أن يأتي منهج البحث من خلال الظاهرة نفسها ومن بينها. فوفقاً لتأثير "فتنجشتين" عليه ، فقد حاول ربط الظاهرة الاجتماعية باللغة وممارساتها الرمزية والدلالية ، وهو ما جعله يرى أن العلم يتضامن عضوياً مع النشاط الاجتماعي ، ويتماشى مع القواعد السلوكية ونمط الحياة(١٥). فالعلم إذن لا يأتي وفق نمط متعال (ترنسنتدالي) ولا يتجاوز السلوك اليومي ، الذي هو انعكاس طبيعي للظروف الاجتماعية والثقافية ، فضلاً عن أن الاستدلال المنطقي الذي يخلعه العالم على تركيب العلم ، ما هو إلا تعبير عن علاقات اجتماعية سائدة. وفي ذلك يقرر:

" ... إن العلاقات المنطقية لتركيب الظاهرة ، هي هي العلاقات الاجتماعية ، فالأولى تتوقف على الثانية التي تسود بين أفراد المجتمع ..."(١٦).

فعلى حسب وجهة نظر "وينش" أن دراسة أي ظاهرة مجتمعية ، ما هو إلا اشتباك واقعي وميداني في قضايا فلسفية ، حيث تقوم الذات بفك أو تأويل الرموز والعلاقات المتمفصلة التي تحملها.

والواقع أنه ليس فقط "زلسل" هو الذي سار على هدى "وينش" و "فتنجشتين" ، فهناك محاولات أخرى سعت إلى توثيق الروابط بين العلم والتوجهات الاجتماعية والأيديولوجية ، إذ رأت أنه من الصعوبة بمكان فصل العلم عن القوى الاجتماعية السائدة وتحزباتها ، تلك التي تلعب دوراً جوهرياً في وضع الشروط الذاتية لسير البحث في قضايا معينة ، وفي واقع اجتماعي بعينه. ويمكن أن نستدل على هذا المسعى من خلال ما طرحته النظريات الصغرى Micro التي جاءت كبدائل منهجية ونظرية عن الأطر النظرية الكبرى أو الواسعة Macro (مثل الأثنوميثودولوجيا – التفاعل الرمزي – الاختيار العقلاني) ، وأيضاً ما فعله سوسيولوجي جامعة أدنبره في عقد الستينات وأصحاب التأويلية في فترة الثمانينات من القرن الفائت[١٧].

وإذا ما أردنا التعريج سريعاً على ما طرحته التيارات النظرية السابقة ، فإننا يمكن أن نلمح كيف أنها أدارت ظهرها للواقع الكلي والواسع ، واتخاذها من الواقع الجزئي وجهة لها ، ناهينا عن تخليها عن فكرة كونية المنهج العلمي ، وتركيزها وحسب على تناول الظواهر العلمية في ضوء وجودها الخاص في واقع اجتماعي وثقافي معين. إنه وفق جُماع ما تنادي به هذه الرؤى يمكننا أن نشير إلى أفكار "فنيكل" و "لفنجستون" و "بللور" ، الذين يأخذون موقفاً مضاداً من كونية العلم.

ولما كنا سوف نفرد لـ "فنيكل" في الفصل القادم ، فإننا في هذا المقام سوف نذكر لـ "لفنجستون" و "بللور" . وبالنظر إلى الأول نجده يذهب إلى أن الرياضيات التي سارت على هديها العلوم الاجتماعية لا ينطبق عليها صفة الكونية ، إذ هي في الواقع علم محلي ، ويدلل على ذلك بقوله أن الآراء

الصورية والمنطقية هي لغة وضعت من أجل هدف محـــدد ، الأمـر الــذي لا يجعلها تنسحب على كل الأغراض ، فضلاً عن أن صرامتها تستند على خبراتنـا وحواسنا في العالم الواقعي. وإذا كان "لفنجستون" يعتبر الرياضيات علم محلـــي ولا ينطلي عليه صفة الكونية ، فإن "بللور" الذي يعد من أبرز مفكري مدرســة أدنبره ، قد سار حذوه ، إذ ينفي عن الرياضيات أسس المنطق ، وهذا ما يعــود في تصوره إلى عدم ارتباطها بأية جذور اجتماعية. فالكونية لديــه لا تكــون إلا بارتباطها بالأساس الاجتماعي. والمتأمل فيما طرحه كــلاً مــن "لفنجســتون" و "بللور" يجد أنهما في الوقت الذي يركزان فيه على الأساس الاجتمـــاعي للعلـم والمشتغلين به ، في الوقت عينه لا يعيران أهمية إلى المفاهيم التي انشــغل بــه أصحاب الوضعية الجديدة مثل بنية العلم والبناء الاستدلالي والتحليل والاســتنباط والسبك الصوري. والواقع أن إهمالهما للأشياء التي أشرنا إليها تــواً ، جعلــهما أيضاً لا يهتمان بالتفسيرات السببية ، إذ عوضاً عنها يهتمان بالتفسيرات الســببية المجتمعية ، التي يكون الواقع القائم في إطارها هو مسألة ثقافية بحتة ، يتم عـبره تأسيس الخيال الاجتماعي(١٨).

وفي حين يرى أصحاب مدرسة أدنبرة ، أن الواقع الاجتماعي هو الــذي يعزز الخيال ، باعتباره حتمية ثقافية ، فإنهم أيضــاً يــرون أنْ الوقــائع ليسـت افتراضات أولية ، بل هي عملية بناء يتم صياغتها من قبل الباحث الذي يتدخــل من خلال المفاهيم وما يصطنعه من أدوات. أي أننا هنا بصـــدد انفصـــال بيــن الوقائع الطبيعية والنشاط الاجتماعي والثقافي للباحثين.

إن طبيعة الانفصال الذي فصله الطرح السابق ، جعل "لاتور" Latour يرى أن الوقائع العلمية التي يتم اختبارها عن طريق التجربة ، لا يتــم بلورتــها عن طريق حوار بين العالم والطبيعة ، ولكنه يتم بين العلماء وبعضهم البعــض. وهذا ما قد ينتج عنه إما تسليم بما يطرحه البعض عن طريق الحوار ، أو عــن

طريق الصراع بين الأفكار. فصناعة الوقائع دائماً ما ترتبط بالحصول على الامتيازات أو الشهرة أو في زيادة رأس المال الثقافي ، أو لاحتلال المراكز الإدارية والاجتماعية ، الأمر الذي يجعلها – أي الوقائع – وسائل نفعية بالأساس(١٩).

وإضافة إلى التصورات السوسيولوجية السابقة ، يمكننا الإشارة إلى ضرب آخر من المحاولات التي تصدت للمعرفة السوسيولوجية في ارتباطها بالمصالح الغربية. فعن طريق التأثر بالاتجاه الماركسي حاول "هارفي" انتقاد المؤسسات البحثية في المجتمع الرأسمالي إذ رأى فيها أنها في عملها وتوجهها لا تبغي وجه العلم ، بل هي تسعى إلى تسويغ مصالح مادية بحتة ، الأمر الذي جعلها لا تدفع إلا بوقائع مصطنعة ، تلك التي تتضامن مع التوجهات الأيديولوجية والانحيازات الطبقية(٢٠).

وفي محاذاة الدفع السابق ، فإن "كولينوس" يحاول أن يثبت أن العالم لم يلعب دوراً فعالاً وواضحاً في بناء المعرفة العلمية الخالصة ، وإنما كانت معرفة أيديولوجية متحيزة وناقصة ، وترتبط بالمناخ الثقافي السائد وبالمصالح والمواقع الطبقية ، التي إن عبرت ، إنما تعبر عن نظرة مادية تسعى في التحليل النهائي إلى تسويغ علاقات استغلالية من طرف قوي يفعل العلم وفقاً لمصالحه ، على طرف آخر ضعيف يخضع لمعايير الطرف الأول والعلم والقوة (٢١).

إن ما دفعنا به تواً يكشف لنا إلى أي حد تحولت مدرسة أدنبرة من التحليل الأبستمولوجي إلى التحليل السوسيولوجي ، ذلك الذي يفرز لنا مدى تخاصمهما مع استخدام الصيغ الاستدلالية والتحليل والتركيب أو تفعيل البناء الصوري ، ناهيك عن إهمالهم للبحث التاريخي والمنطقي. ففي الوقت الذي أغفلوا فيه استخدام كل ذلك ، في الوقت نفسه يركزون وحسب على ربط

المعرفة بالقيم والثقافة والانحيازات الاجتماعية – الطبقية ، التي من خلالها أوضحوا أن المعرفة التي يتم ضخها من خلال مؤسسات البحث الرأسمالية ، لا تبغي وجه الحقيقة والكون ، وإنما تذهب لتكريس واقع اجتماعي دولي يعج بالاستغلال والتفوق والغطرسة والشوفينية. وإذا كان أصحاب الاتجاه السوسيولوجي من مدرسة أدنبرة قد تحولوا من التحليل الأبستمولوجي إلى التحليل السوسيولوجي ، ولكن دون النظر إلى العامل التاريخي ، فإن هذا الوصف لا ينطبق على جملة أصحاب هذا الاتجاه ، خاصة وأن هناك من حاول تفعيل التاريخ والركون إليه ، وهو ما يتجلى في محاولتهم الكشف عن علاقة العلم بالمؤسسات الاقتصادية والعسكرية ، وتبيان دوره في خدمة الأهداف الاستعمارية والأشكال المختلفة للقوة والسلطة ، ومدى تواطؤه في استغلال البلدان المتقدمة لبلدان المحيط أو الأطراف. وهنا يحضرنا ما أشار إليه "فيرابند حين يقول:

" ... إن قوة العلم وتفوقه ، لا تعود إلى مسألة البحث ، وإنما نتيجة للضغوط السياسية والاقتصادية والعسكرية ..."

إن العلاقة الوشيجة بين العلم والقوة أو السلطة ، جعل "فيرابند" يندد بهذا التحالف غير المقدس الذي دفع الأيديولوجية الرأسمالية الإمبريالية أن تسخر العلم لأهدافها الاستعمارية ، ومن ثم جنوح قيم العقلانية والليبرالية والديمقراطية الغربية عن معناها الواسع والحقيقي ، تلك التي ساهمت في بلورة سلوكاً وفكراً وعلاقات دولية ، عملت على ممارسة وتكريس قهر الإنسان للإنسان[٢٢]. واستكمالاً لما سبق فإن "فيرابند" يضيف أن العلم والعلماء ينافقون السلطة ، ويمارسون نوعاً من الابتزاز والاستحواذ ، لأنهم يشاركون في استغلال القوي للضعيف. إن إنتاج المعارف لم تكن خالصة لوجه العلم ونفع البشر ، بل إنها

جاءت لمسايرة قوانين السوق ، واللبرلة ، وعمليات الاحتكار والاستثمار ، وتحقيق مصالح شخصية ونفعية ضيقة ، بل قل وأنانية أيضاً[٢٣]. ولا يغيب عن بالنا أن نذكر في هذا المقام ، أنه ليس فقط بللور وكولينوس وفيرابند هم الذين ربطوا العلم واستخدامه باستغلال الإنسان للإنسان ، وإنما يدخل في زمرتهم أيضاً سال رستيفو S. Rastivo وساندرا هاردنك S. Harding. فالأول يرى أن العلم شر اجتماعي ، ولا يتضمن أي حد أدنى من العقلانية. فحسبما يشار إليه على المستوى النظري أنه يسعى إلى تحقيق إنسانية الإنسان وتحرير العقل الإنساني ، فإن الواقع العملي أو الممارس يثبت خطل ذلك ، إذ أنه وحسب هو نوع من الأيديولوجيا المضللة التي تسعى إلى خداع الناس على عكس ما تبطنه[٢٤]. أما الأخرى وهي "هاردنك" فإنها تساوي بين العلم والعقل الأدائي أو قل التكنولوجيا ، التي هي على كل الأصعدة في زمن الحداثة تعمل بكل ما أوتيت من قوة على قهر الإنسان واستلاب حريته. إنه تبعاً لهذا الوصف ، فإن "هاردنك" ترى أنها لا تتسم بالموضوعية ، وإنما هي متحيزة بالضرورة ، وآية ذلك أنها تستخدم في استعلاء وتحكم دولة أو طبقة على أخرى بهدف خدمة المتفوق والمسيطر ، الذي دائماً ما يملي شروطه على الخاضع تحت شروط احتكاره وتملكه للتكنولوجيا المتقدمة[٢٥].

وتضافراً مع آراء مدرسة أدنبرة ، فإننا يمكن الإشارة إلى آراء "آلان تورين" الذي يربط بين استغلال العلم والمصالح الاجتماعية والطبقية وحتى الدولية ، مع ما يسمى بوعي الشهوة الذي تمظهر بوضوح في زمن ما بعد الحداثة . إن "تورين" يرى أنه في هذه الفترة ، ومع تعاظم سياسات السوق التي حلت محل المجتمع ، فإنه ثمة علاقات إكراهية عرفها المجتمع الإنساني ، تعمل على زيادة حجم التفاوتات الاجتماعية ليس فقط على صعيد المجتمع الواحد ، بل

على صعيد العالم برمته. لقد بات العالم الكوني عالماً متوحشاً ، إذ باسمه ـمـوت الأنا والمجتمع ، وحولته إلى مجتمع غير إنساني[٢٦]. ويجدر بنا أن نشير إلـى أن ما طرحه "تورين" ، يعود السبق فيه إلى "نيكلاس لومان" الذي يذهـب إلـى أن الفكر والثقافة السائدة في عصر ما بعد الحداثة تسـتبعد مـن إطارهـا الفـاعل والذات، إذ باتت الحياة الاجتماعية تسعى إلى التكيف مع النظام القائم وحسـب ، فضلاً عن أن هذا النظام الذي يشهد ما يسمى بالليبرالية المتوحشة يعمـل علـى وأد ما هو اجتماعي والفصل بين ما هو عام "ما هو ذاتي" ، أو ما هو عام و "مـا هو خاص" ، وهو ما يجعلنا نخلص إلى أن هذا الفكـر يتلاقـى مـع المذهـب الطبيعي المعادي للإنسانية ، الذي يهدف بصورة نهائيـة إلـى مـوت الـذات والتخلص منها ، من أجل إعلاء شأن العلم وانتصاره ، وتحريـر العقـل مـن جانـب ، ووأد الخيال والعاطفة من جانب آخر[٢٧].

إنه نتيجة للأزمة التي غلفتها سياسات اللبرلة ، فإن ثمة محـاولات قـد خرجت إلى النور ، وتنادي بضرورة الاعتراف بحضور الذات ، أو جعل الفـرد ذاتاً في سياق وجوده المعيش ، خاصة بعد أن أفقدته سيطرة التكنولوجيا الحديثة. إن إحياء الذات في إطار الوجود الاجتماعي ، خلع عليها معنى خاص يتأسـس على منحها الحرية كل الحرية في أفعالها الظاهرة والباطنة ، ناهيك عـن البعـد عن الحتمية ، وإضفاء المعاني الخاصة لا العامة ، ونفي وجود أية رقابة علـى العواطف واللاشعور[٢٨].

إنه في ختام هذا الفصل يمكن القول أن الـرؤى السوسـيولوجية التـي ننعتها بالرؤى الضيقـة ، والتي تتباين عن الرؤى الرحبة ، حاولت تشييد طـرح جديد لعلم اجتماع المعرفة ، يستند بالأساس على التحليل الموضوعي للذات فـي إطار وجودها الاجتماعي. لقد حاولت هذه الرؤى من خلال المقولات المتعـددة

لعلم اجتماع اللغة ونظرية الفعل الاجتماعي ونظرية التنظيمات والسيكولوجيا الاجتماعية ، أن تكرس فهماً جديداً لتحليل المعرفة والفرد والمجتمع ، أو قل لتحليل جدلية الذات والبناء الاجتماعي.

إن فهم الواقع الاجتماعي باعتباره بناءً اجتماعياً يعتمد على فهم الذات لنفسه ، وللوجود الاجتماعي ، والانطلاق من الجزء لا الكل ، ودراسة التفاعلات الاجتماعية اليومية التي تتم بشكل روتيني ، هو ما دفع البعض إلى شحذ كل الأدوات المفهومية لإنتاج كيف فكري جديد ، هي ما تعرف بالبدائل المنهجية الجديدة ، التي تخاصمت مع كل الرؤى الرحبة ، وراحت تؤول واقع الحياة اليومية في ضوء التفاعلات الإنسانية ، وهذا ما سنحاول الكشف عنه في ثنايا الفصل القادم.

مراجع الفصل الثامن:

1. Seark N., The sociology of knowledge, The Free Press and Glenco, Chicago, 1958,P. 13.
2. Kaufman W. A., Nietzsche, Meridian Books, New York, 1956, PP. 25 – 27.

٣ – بيتر برجر وتوماس لوكمان ، البنية الاجتماعية للواقع : دراسة في علم اجتماع المعرفة ، ترجمة أبوبكر أحمد باقادر ، الأهلية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، الأردن ، ٢٠٠٠م ص ص ١٦ – ١٨.

٤ – المرجع نفسه ، ص ص ١٩ – ٢٠.

٥ – المرجع نفسه ، ص ٢١.

٦ – حول مداخلات بارسونز وميرتون وجايجر وميلز راجع:

- Parsons T., An Approach to the Sociology of knowledge of the Fourth, World Congress Sociology, Vol. IV, Louvain, 1959, P. 22.
- Mills C. W., Power Politics and People, Ballantine Book, New York, 1961, P. 345.

٧ – بيتر برجز وتوماس لوكمان ، البنية الاجتماعية للواقع ...، مرجع سابق ، ص ص ٢٥ – ٢٨.

٨ – المرجع نفسه ، ص ٣٣ .

٩ – المرجع نفسه ، ص ص ٥١ – ٥٣.

١٠ – المرجع نفسه ، ص ص ٨٥ – ٩٠.

١١ - المرجع نفسه ، ص ١٨٣.

١٢ - المرجع نفسه ، ص ١٨٤ ، ص ١٩٣.

13 . Zilsel E., Copernicus and Mechanics , Journal of History of Ideas, No.1, 1965, P. 118.

14 . ------------ , The sociological roots of science, The American Journal of Sociology, No.47, 1966, P. 558.

15 . Winch P., The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy, Routledge, 1958, P. 41, P. 53.

16 . Ibid, P. 126.

١٧ - حول هذه البدائل المنهجية الجديدة ، وتباينها عن الاتجاهات النظرية الكلاسيكية الكبرى يمكن الرجوع إلى:

شحاتة صيام ، القهر والحيلة : أنماط المقاومة السلبية في الحياة اليومية، مصر العربية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ٢٠٠٠م.

١٨ - ناصر البعزاتي ، الاستدلال والبناء ... ، مرجع سابق ، ص ٣٧٦.

١٩ - المرجع نفسه ، ص ٣٧٨.

٢٠ - المرجع نفسه ، ص ٣٨٩.

21 . Collinos H. M., Norms and Rules in sociology of science, Social studies of science, No.12, 1982, PP. 189 – 190.

22 . Feyerabend P., Science ….., op. cit., PP. 102 – 103, P. 136.

23 . Feyerabend P., Dialogue ….., op. cit., PP. 85 – 86.

24 . Harding S., Whose science ? Whose knowledge ? , Cornell Univ. Press, Ithaca, New York, 1991, P. 3.

25 . Ibid., P. 4 .

٢٦ - آلان تورين ، نقد الحداثة : الحداثة المظفرة (القسم الأول) ، ترجمة صباح الجهيم ، منشورات وزارة الثقافة ، الطبعة الأولى ، دمشق ، ١٩٩٨ ، ص ص ٢٣٦ – ٢٤٠.

٢٧ - آلان تورين ، نقد الحداثة : ولادة الذات (القسم الثاني) ، ترجمة صباح الجهيم ، منشورات وزارة الثقافة ، الطبعة الأولى ، دمشق ، ١٩٩٨، ص ١١.

٢٨ - آلان تورين ، المرجع نفسه ، ص ص ١٢ – ١٣.

٢٩ - المرجع نفسه ، ص ١٧.

الفصل الخامس

سوسيولوجيا الحياة اليومية:

الانقلاب علي النظريات الكبرى

سوسيولوجيا الحياة اليومية:

الانقلاب على النظريات الكبرى

"... إن التماس الوحدة والتجانس هو
موات للوجود ، أو هو تحجر وجمود ..."

مقدمة :

منذ أن نصب علم الاجتماع ذاته علماً يهتم بدراسة المجتمع ، واهتم بدراسة مجموع العلاقات الاجتماعية القائمة التي تشكل نظم المجتمع القائمة، فإنه وفقا لطبيعة اهتمامه ، فإنه عمل وفق محورين ،الأول هو دراسة منهجية القوانين التي تحكم الكل الاجتماعي، أما الآخر فيتمثل في إقامة التحليلات الاجتماعية للظواهر الاجتماعية. وأحرى بنا أن نسجل أن الدراسة المنهجية والتحليلية التي طبعت ملامح علم الاجتماع كانت ذات طبيعة فلسفية – إيديولوجية، الأمر الذي طغى عليه عملية اختزال المعرفة ، وتركيزه وحسب على الطابع البنائي والمؤسسي.

وإذا كان علم الاجتماع قد أغرق ذاته في الطابع المؤسسى لوقت طويل، فإن ذلك يعني انه كان مهتما بتحليل المؤسسات والتنظيمات والبنى الاجتماعية القائمة في ضوء العلاقات الاجتماعية التي تشكلها. وحيث أن هذا الدرب قد نحى بطريق علم الاجتماع عن أحضان الفلسفة ، خاصة مع تحول المجتمعات عن سيطرة التفسيرات الدينية والغيبية، فإنه في الوقت ذاته أودعه في إطار العلوم الطبيعية الذي أخذ منها استعاراتها واستدان منهجيتها [1].

وأحرى بنا أن نشير هنا إلى أن هذه الاستدانات والاستعارات سمحت بدراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها نظماً تشكلها علاقات بين عناصر متشجة مع بعضها البعض ، تلك التي أمكن وصف علاقاتها من خلال تشبيهاته للعلوم الطبيعية ، وهذا ما يتضح بشكل جلي في تعبيراته التي أستخدمها مثل الديناميكا والاستاتيكا . وفي هذا الصدد نستدعي ما ذكره " اليكس انكلس " على لسان ليندبرج في كتابه أسس السوسيولوجيا ، إذ يقول :

"... إن على السوسيولوجيا أن تحذو حذو العلوم الطبيعية ... والواقع أنهم غالبا ما يستقون الظواهر من العالم الفيزيائي، على أنها نماذج واضحة للأحداث الاجتماعية ، و يرتئون أن القوانين المطبقة على الأولى يمكنها تعليل الاخيرة .. ولقد ذهبت الفيزياء الاجتماعية المعاصرة الى حد الزعم بأن القوانين التى تعلل تطاير قصاصه من ورق أمام الريح، وقد تعلل كذلك حركات رجل هارب أمام الغوغاء ......".

إن تقديم علم الاجتماع مثل هذه التصورات المستعارة من العلوم الطبيعية، التي يحلو للبعض تسميتها بالعلوم الصعبة ، جعل نفراً من السوسيولوجيين ينظرون إلى البناءات النظرية التي شيدتها السوسيولوجيا على أنها تتسم بالغموض ، فضلا عن أن تحليلاتها كانت تتسم بعدم الاتفاق . إن ذلك يتضح في الجدل الذي دار رحاه بين ما قدمة الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع ، بدءاً من كونت ودور كايم وباريتو وفيبر وزيميل وماركس مروراً بتالكوت بارسونز . ويجدر أن نشير في هذا الصدد إلى أنه إذا كان علم الاجتماع قد

استعار من العلوم الطبيعية مفاهيمها وتصوراتها، فإنه شن على غرارها نظريته، الأمر الذي أفقدها وجاهتها لدى البعض، مما دفعهم إلى تقديم صياغات نظرية جديدة ، تتجافى مع مثل هذه التصورات النظرية (٣) .

وخليق بنا أن نذكر أيضاً ، أنه على الرغم من أن بعض السوسيولوجيين قد ساروا حذو العلوم الطبيعية ، فإنهم في هذا الإطار ، قد استخدموا الإحصاءات في تحليلاتهم ، حيث رأوا فيها نوعاً من الآليات والتقنيات والنماذج التي يمكن تطبيقها على الظواهر الاجتماعية. لقد أثرت النماذج الرياضية على عمل السوسيولوجين بشكل كبير، إذ طغت عملية تحويل وترجمة المشاهدات إلى مصطلحات تستخدم في إطار النماذج السوسيولوجية. وندلل على ذلك بما ذكره "انكلس" إذ يقول:

> "٠٠٠٠ إن النماذج الرياضية تؤثر على شغل السوسيولوجي، فهي تحول انتباهه إلى مشاكل تبدو معها الرياضيات على أنها أكثر ملاءمة ٠٠٠ إن الاهتمام بالنماذج الرياضية يشجع إما على الانشغال المكثف بمشكلات القياس، أو اللعبة المسلية التي يعاني فيها المحلل أي زعم يقول بأن نموذجه ممكن التطبيق على العالم الواقعي ٠٠٠٠٠ "(٤).

إنه نتيجة لارتكان علم الاجتماع على العلوم الطبيعية والإحصائية والرياضية، جعل بعض السوسيولوجيين يفكرون في آلية للفكاك من هذا القدر، ذلك الذي جعلهم يقدمون مجموعة من المراجعات للأفكار والآليات المنهجية التي سيطرت على هذا العلم. لقد شهد علم الاجتماع في النصف الثاني من القرن الحالي مجموعة من المراجعات النظرية، الأمر الذي جعل البعض يصفها

بأنها انقلاب على ما هو قائم .إن ما كان يشبه الجديد المسلح، باعتباره يدخل في باب المعتقدات اليقينية، قد تغير وأصابه معول الهدم .ويبد أن النظريات الاجتماعية قد حظيت باتفاق وقبول عام، وتشعبت وفق قطبين أساسين، يعبر كل قطب منها عن إيديولوجية معينة، فإن هذه الثنائية لم تعد على حالها، إذ تفككت أوصالها نتيجة لوجود كوكبة من الطروحات التي جاءت من خلالها أو حتى من بين يديها.

لقد ظهرت الطروحات النظرية الجديدة التي رأى البعض أنها إما تطويراً لها، أو تجاوزا لمقولاتها في ضوء المستجدات التي حدثت في إطار المجتمعات الإنسانية برمتها . لقد بات الحال، أنه لم يعد لذينيك القطبين أي قبول، الأمر الذي بزغت تيارات نظرية جديدة تناهض تارة، وتدحض تارة ثانية، وتقدم القديم في ثوب جديد تاره ثالثة . بمعنى آخر إن إخضاع النظريات الكبرى لمعيار النقد، أوجد مجموعة من المراجعات أو الطروحات الجديدة ،تلك التي يمكن أن نقول عنها أي كانت إما نوعا من الامتداد أو التطور في ضوء واقع التكوينات الاقتصادية والاجتماعية وما طرأ عليها من تغير، أو انها نوع من التوليف النظري بين الاتجاهات النظرية المتصارعة، أو كانت نوعاً ثالثا اتسم بعملية الاختزال أو الفصم النظري (٥).

وبغض النظر عن التوصيف السابق، فإن ما نشدد عليه في هذا الإطار،أن عمليات المراجعة النظرية التي شهدتها النظرية في علم الاجتماع، أفضى إلى وجود مجموعة من التطورات ليس على صعيد الموقف الابستمولوجي وحسب ، بل أيضاً على مستوى تقنيات البحث والموقف المنهجي. إن مجموعة الدفوعات التي وجهت للموقف المنهجي، جعل علماء الاجتماع يطرحون مجموعة من البدائل المنهجية مثل الفينومينولوجيا، والتحليل

الاثنوميثودولوجي وما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والتفاعل الرمزي، ذلك الذي حدا بالبعض أن يدفع بأن المناهج الوضعية والامبريقية لا تقوى على قيادة البحوث الاجتماعية إلى شاطئ الحقيقة (٦).

والواقع أن فعل الاتجاهات الحديثة في علم الاجتماع في إيجاد أنواع جديدة لتأويل الواقع، لا يعني وجود مواقف إيجابية ثابتة منها، إذ كان على العكس، إذ حظيت بمواقف متباينة في داخلها .ففي الوقت الذي شايع البعض مثل هذه البدائل المنهجية، فنجد على الجانب الآخر من أخذ منها موقفا مناهضا، باعتبارها مسميات قديمة جاءت في ثوب جديد، أو بحسبانها لا تدخل في باب المسميات الحديثة، وبغض النظر عن القبول والرفض من قبل علماء الاجتماع،فإن ما نؤكد عليه هنا، أن هذه المناهج ما هي إلا طرح مفارق لما هو قديم، ناهيك تأكيدها على الفرق بين الظواهر الطبيعية والاجتماعية، والتشديد على ضرورة النظر إلى الواقع الاجتماعي بحسبانه نتاجا للسلوك الإنساني الذي يحمل في طياته مجموعة من التفسيرات والمقاصد في ضوء السياقات التاريخية والبنائية.(٧)

إن الطروحات الجديدة التي قدمتها التيارات النظرية التي أوردنا لبعض مسمياتها قبل قليل، حاولت أن ترصد الواقع الاجتماعي بمعان تتباين عن الاتجاهات الكلاسيكية أو الكبرى التي عرفها علم الاجتماع، تلك التي ميزت بين مجالات مختلفة من الواقع الاجتماعي، باعتبارها إطاراً محدداً للخبرات الحياتية التي يمارسها الأفراد في ضوء المحيط الاجتماعي المعاش، والذي يمكن أن يستدل عليه من خلال أفعال الأفراد المتبادلة في إطار الفعل ذاته.(٨)

إن تأويل الفعل الإنساني بعيداً عن فهم النظريات الكبرى وخاصة الفهم الفيبري، يجعل من علم الاجتماع علماً للدلالة الاجتماعية والأسباب الرمزية، التي من خلالها يمكن فهم ما هو خفي وظاهر معاً، في ضوء تأويل السلوك الفردي والجماعي في آن. إن علم الاجتماع باعتباره علماً للدلالة الاجتماعية، فهو يدرس الدلالات والمدلولات من خلال منتجيها، الأمر الذي يعني أن هناك خطاباً يصف الممارسات باعتبارها نتاجاً للوقائع الاجتماعية، أو بحسبانها إعادة إنتاج لها، أو قل أنها نوع من الوعي أو الإدراك في الإطار اليومي ، الذي يمكن من خلاله أن نصف الأوضاع التي تنتج فيه(٩).

إن عدم فهم الطابع المعقد للظواهر الاجتماعية والنزول إلى الواقع المعاش جعل البعض يطرح نموذجا لخطاب جديد لدراستها .فعلى سبيل المثال نتيجة لهذه الأزمة، رأى البعض أنه آن الأوان أن يتوجه علم الاجتماع باعتباره علماً يهتم بدراسة العلاقات الاجتماعية بعيداً عن الحتمية، حيث لا بد من تأويل هذه العلاقات في إطار الذاتية، فاختزال المعرفة السوسيولوجية في شكلها البنائي من شانه أن يؤخر عملية فهم المعنى الذى يتضح بشكل جلى في تأمل الممارسات الرمزية والأوضاع الاجتماعية والتاريخية. إنه بهذا الشكل يكون علم الاجتماع هو بالأساس معنى بإنتاج معاني الدلالات ،أو بمعنى آخر أنه أسلوب إنتاج الأسباب الدالة في المجتمعات الحديثة (١٠).

إن علم الاجتماع وفق الوصف السابق فإنه يكون قد تحول من عملية وصف النظم وتحليلها وبناء الواقع، إلى عملية إنتاج المعلومات التي من خلالها يمكن الوقوف على النشاطات العلمية للمجموعات الاجتماعية القائمة في أي مجتمع، تلك التي قد تكون سلوكا أو نشاطاً أو حتى محادثة أو رمزاً. ويجدر أن نشير في هذا الصدد إلى أن الذى أتى فعله في إطار السوسيولوجيا، كانت وراءه

أسباب تتصل بطبيعة العلم، فليس فقط الخلاف المنهجي هو الذي جعل التيار النظرية الجديدة تخاصم الطابع المؤسسي الذي جاءت على نحوه التيارات النظرية الكبرى، بل أيضاً كانت أسبابه تتمثل في الحد من استعارة هذه النظريات واستدانتها من علوم أخرى خاصة العلوم الطبيعية والإحصاء، والحد من التحليلات الواسعة والاستعارات التي تخالف طبيعة المجتمعات .إن إدارة السوسيولوجيين ظهورهم لمثل هذه المواقف النظرية ، جعلهم يقدمون رؤى نظرية أخرى تتصل بالواقع المعاش ،أو ما يسمى اليوم بعلم اجتماع الحياة اليومية (١١).

إنه وفق ما سبق يمكن أن نميز بين تيارين نظريين حكمهما دراسة الواقع الاجتماعي ، الأول هو التيار النظري الذي نهج طريق العلوم الطبيعية، ويسلم بقدرة المناهج الطبيعية في دراسة الواقع الإنساني، والذي في الوقت عينه يساوي الظواهر الطبيعية بالظواهر الاجتماعية، أما التيار الآخر، فهو التيار النظري الذي يأخذ موقفاً نقدياً من مناهج العلوم الطبيعية ويرفض محاكاتها، ويسلم بوجود تباين بينها وبين المناهج التي تستطيع أن تسبر غور السلوكيات الاجتماعية للأفراد في إطار الواقع المعاش ، ذلك الذي سنفرد له على طول الصفحات التالية.

في الأطر النظرية المحدثة :

المقولات النظرية:

بعد انقشاع غيوم الحرب العالمية الثانية شكلت الطبيعة الانقسامية سحنة النظريات الاجتماعية. فإذا كان الصراع الإيديولوجي بين الماركسية والبنائية الوظيفية على أوجه في مثل هذا التاريخ أو غداته ، فإن غداة هذه الفترة ما لبث أن دب النزاع بين الأطر النظرية الواحدة من نفس الجنس .ففي إطار النظرية الماركسية ظهرت مجموعة من الارتدادت والصياغات الجديدة على الفكر الأرثوذكسى الماركسى ،الأمر الذي جعل البعض يذهب في وصفه لها إنها نظرية يوتوبية و متحفية وتحتاج إلى إعادة نظر في ضوء الأوضاع الاجتماعية الجديدة. والواقع أن ما أصاب الماركسية ، أصاب بدوره البنائية الوظيفية ، تلك التي برزت في إطارها تيارات نظرية جديدة ،أخذت من أصولها النظرية ، وحتى من أصول أخرى مضادة بعض المفاهيم وطورتها في إطار ما هو معاش.

لقد ظهرت مجموعة من التجليات الفكرية مثل الظواهرائية (الفينومينولوجيا) ، وما بعد الحداثة ، والمنهجية الاجتماعية (الاثنوميثودولوجيا)، وما بعد البنيوية، والتفاعلية الرمزية والاختيار العقلاني .إن المتأمل في هذه التيارات النظرية يجد أن البعض منها حاول الابتعاد عن الأصول ، والبعض الآخر حاول أن يستعيد بعض المقولات التي جاء بها الرواد الأوائل من المدرسة ذاتها ، والبعض الثالث حاول أن يستدعي مقولات من أطر مناهضة لها ويعيد إنتاجها في إطار ابستمولوجي جديد [١٢].

إن ما قدمناه توا لطبيعة التطور في النظرية الاجتماعية ، يجعلنا لا نتفق مع " كوهين" الذي يرى أن تاريخ النظرية الاجتماعية يتسم بالوضوح الثوري. إن ما حدث في تاريخ النظرية وخاصة غداة أحداث ١٩٤٥، لم يكن يعني حدوث تعديلات وتطويرات جوهرية ومستمرة ، وإنما العكس هو الصحيح. إن ما حدث كان نوعاً من الفصم الاستمولوجي وليس الثورة الابستمولوجية . فعلى الرغم من وجود رؤى نظرية جديدة ، إلا أنها لم تكن البته جديدة ، وإنما هي نوع من الاستدعاءات القديمة التي لبست ثوباً نظرياً جديداً.

فعلى سبيل المثال ، إن الانتقال من الماركسية إلى البنيوية في أوساط القرن العشرين ، لم يكن نتيجة ثورة أبستمولوجية ، وإنما كانت تبديلا في التفسير والتأويل ، والانتقال من تحليل الصراع الطبقي إلى تحليل البنيات الاجتماعية .إن ذلك يعني بالأساس تغيراً في اختيار موضوعات الدراسة، واختيار وبناء مناهج وتصورات ودلالات جديدة ، من أجل البحث في الثوابت لا البحث في الصيرورات والتبدلات. فإذا كانت الماركسية تنطلق في دراسة المجتمعات الإنسانية من خلال التمييز بين التكوين الاقتصادي (البنية البحتية) والاجتماعى (البنية البحتية) والعلاقة الجدلية بينهما ، فإن ذلك لم يعد متوافقا مع الدرب الجديد للاتجاه الماركسى المحدث ، وحتى مع البنيوية ، تلك التي راحت تكشف عن العلاقات الداخلية بين البنيات ووحدتها .

إن ذلك يعني بالأساس أنه إذا كانت التوجهات بين الرؤى الكلاسيكية والمحدثة قد اختلفت ، فإن ذلك انعكس على استخدامات مفهومات أصيلة ، فعلى سبيل المثال ،نجد أن التصورات الجديدة قد اختفى منها للأبد مفاهيم معينة مثلما حدث في البنيوية التي أزاحت من طريقها مفاهيم الصراع الطبقي الذي كان

مفهوماً جوهرياً في بنية النظرية الماركسية. والواقع أن ما أصاب استخدام المفهومات نتيجة لما سمي بالفصم الابستمولوجي ، أصاب أيضاً الفئات الاجتماعية التي تنظر لها النظريات الحديثة ، ففي هذا الإطار لم تدرس العلاقات بين الفئات الاجتماعية في إطار صراعاتها ، بل تم تعديل ذلك في إطار تحالفها ومصالحها ورهاناتها ليست الاجتماعية وحسب ، إنما أيضاً رهاناتها السياسية. إن ذلك هو ما يجعلنا نخالف كلام "كوهين" ، ونرى أن كل انتقال أو تطور ابستمولوجي جديد لا يشهد ثورة بالمعنى الذي أسبغه على تطور النظريات العلمية [١٣].

وإذا كانت التيارات الجديدة قد هجرت رؤى ومفاهيم النظريات الكلاسيكية أو الواسعة ، وتجاوزتها في أصولها وثوابتها ،فإنها هي الأخرى قد أصابها نفس الفعل ، وندلل على ذلك بما حدث للبنيوية ذاتها ، تلك التي تركها أصحابها وراحوا ينظرون لما بعدها ، فظهرت البنيوية التكوينية أو ما بعد البنيوية.

ولكن في ضوء نكران الثوابت ، والفصم الابستمولوجي الذي شهدته التيارات النظرية الجديدة ، فما هي أوجه التباين بينها وبين النظريات الكبرى ، إن الإجابة عن هذا التساؤل يدعونا إلى عرض سريع لأهم هذه الأفكار ، تلك التي طرحتها هذه المدارس في مقولاتها الأساسية ، والتي من خلالها دشنت المقولات الرئيسية في دراسة الواقع الحياتي المعاش.

(١) الفينومينولوجيا والتفاعل في الواقع المعاش :

ثمة أشياء تثير الانتباه في إطار السوسيولوجيا تلك التي عرفتها النظرية الاجتماعية، واهتمت خلالها مقولاتها بدراسة العلاقات بين الأفراد والمجتمع، والأشياء التي يعكسها كل منهما على الآخر ، وكيف أن المجتمع يشكل الأفراد، وكيف أن الأفراد يخلقون ويحافظون على عملية ثبات أو تغير المجتمع ، وكيف أن المجتمع يصنع شخصية أفراده بالقدر الذي يعزفون عن تغيير ما هو قائم ؟. وإذا كانت النظريات الكلاسيكية قد اهتمت بالإجابة عن مثل هذه التساؤلات، فإن النظريات الصغرى تتناقض معها في مثل هذه الإجابات، أو حتى الاهتمام بمثل هذه الموضوعات. إن التحليلات الصغرى التي أتت بها النظريات الحديثة تجافت مع الرؤى الواسعة أو الكلية ، خاصة أنها أخذت من الفرد وتفاعلاته وتصرفاته وحدة للتحليل والدراسة .

لقد عرف علم الاجتماع مجموعة من أطر التحليلات الواسعة التي قدمها كل من "ماركس" و "دور كايم" و "سبنسر" ، وغيرهم من المفكرين الذين قدموا مجموعة من المفاهيم والمقولات النظرية الخاصة بالعمليات التي تربط الأفراد بعضهم البعض وبينهم وبين المجتمعات الإنسانية ، فضلاً عن التركيز على البناءات الواسعة والعمليات الاجتماعية ، ورصد طبيعة وبنية المجتمعات ، والوظائف والاهتمام بعمليات التكامل الاجتماعي ونتائجه على الأفراد والمجتمع. وبغض النظر عن طبيعة الاهتمام بالمقولات السابقة ، فإننا يمكن أن نلاحظ مدى التباين بينهم في تناول قضايا التفاعل والفاعلين وطريقة تفسير وفهم ذلك. إنه من أجل ذلك فقد راح نفر من المفكرين يديرون ظهورهم إلى التحليلات الواسعة، وولجوا مضمار التحليلات الضيقة التي اصطبغت بصبغة سيكولوجية

حينا ، وبصبغة برجماتية ونفعية حينا آخر إن ما سبق يتضح في لجوء هذه النظريات إلى مفهوم "وليم جيمس" عن الذات أو النفس ، و "تشارلز كولي" عن العمليات الاجتماعية والنفسية ، و "جون ديوى" واسهاماته حول النظرية البرجماتية ، والاسهامات النظرية التى قدمها "فيبر".

(أ) جوفمان والتحليل الميكرو والاستعارات المسرحية .

١ -التحليل الميكرو :

يعتبر "أرفنج جوفمان" أحد العلماء الذين برعوا في التحليل المصغر للعمليات الاجتماعية حيث سيطر على تحقيق ومناقشة نظام التفاعل. أو بقول آخر، أنه استخدم التحليل المصغر للوقوف على علاقات أو سلوك الوجه للوجه والتفاعل بين الأفراد . وعلى الرغم من أن أعماله تمتد إلى معظم الموضوعات، إلا أنه يشدد على أن الناس منذ استيقاظهم فإنهم يقضون معظم أوقاتهم في حركة، وأنه من خلال هذه الحركات، فإنهم يقيمون إتصالا مع الآخرين، وإنه لكي يتحقق ذلك، فقد أنشغل بالمقابلات التي تهتم بين الناس في أي موقع وفي أي مكان .إن جوفمان وفقا لاهتمامه بعملية الاتصال بين الناس، فقد اهتم بمناقشة النشاطات التي تفرزها سلوك الأفراد . مما سبق يمكن القول أن جوفمان أولى النشاط عنايته، تلك التي أغفلت النظرية الاجتماعية انتباهها لها، ورأى أن هذه السلوكيات تفرزها مواقف وخبرات الحياة اليومية.

إن "جوفمان" وفقا للطرح السابق، يكون قد اختلف عن كثير من المدافعين أو المشايعين للتحليل المصغر، إذا لم يعلن عن نظام التفاعل الذي هو

في واقع الأمر حقيقة اجتماعية .وفي هذا الإطـــار حـــاول أن يقـــدم المواقـــف المختلفة التي تنشأ نتيجة التفاعل بين الناس، فضلاً عن أنه ميّز بين مـــا يســـمى بعالم الحقيقة الذي يظهر في قدرة الأشياء الديناميكية الفريدة وعالم الزيف الـــذي هو عكس ذلك. وحيث أن جوفمان حاول التركيز على الأشياء الديناميكية التـــي تظهر من خلال التفاعلات الإنسانية، إلا أنه لم يضع لهذه التفاعلات افتراضـــات قبلية في دراساتها، على اعتبار أنها أحد الأشكال التي تدخل في تركيب الظواهـو الكبيرة التي يعج بها العالم الاجتماعي الواسع مثل: الأسواق التجارية، والحضـو، والاقتصاد، والتدرج الاجتماعي.

وإذا كان "جوفمان" قد حاول دراسة الظواهر الكبيرة التـــي يعـــج بـــها المجتمع من خلال التفاعلات، أو قل من خلال التحليلات الضيقة، فإنه في ذلـــك يركز على أنواع المواقف التي تواجه الناس. أنه حاول الوقـــوف علـــى نظـــام التفاعل الذي يمكن أن يتضح من خلال العمليات التحليلية . إنه يرى أن الظواهر الواسعة تغيب في عمليات التفاعل، إذ تشير وحسب إلى مختلف الأشكال العامـــة في التفاعل، إن ديناميات ألتفاعل لا تتضح بشكل جلي في التحليلات الواسـعة، أو حتى في العلاقات الاجتماعية القائمة في التركيب الاجتماعي ككـــل .إن رصـــد أشكال التفاعل في البناء الاجتماعي الكبير يتباين عن رصده في إطار العمليـــات البسيطة للمواقف والتفاعلات المختلفة، حيث يدخل في إطار ما يسمى بـــالعروض أو المواقف المسرحية .إن الفكرة الخام أو البسيطة للتفاعل تكون ثابتة من خـــلال البناء الموسع أو في طريقة إعادة إنتاج التركيب الاجتماعي التي لا تســـتطيع أن تدرك عملية استقلال نظام التفاعل .إن التفاعل يعبر بشكل جلي عن تنظيم البنـــاء في أي معنى بسيط، إذ يعبر بشكل متقدم بالنظر إلى هذا التنظيم، عن أن البنـــاء الاجتماعي لا يتحدد وفقاً للصعيد الثقافي (طقوس التفاعل)حيـــث أن الفـــاعلين يختارون ما هو متاح لهم. إن مثل هذا الوضع يجعلنا أمـــام زواج خاســـر فـــي

ممارسة التفاعل وعملية تكوين البنيات الاجتماعية ، وعملية تكوين الفئات الاجتماعية .إن عملية التكامل في إطار البنيات الاجتماعية لا تسمح برصد التحولات في القواعد والقوانين أو حتى في الأعضاء الذين يختارون الأشياء الخارجية المختلفة التي لا ترتبط بطبيعة التفاعلات الاجتماعية (١٤).

إن إشاحة النظر عن التحولات الواسعة، والالتجاء إلى التحليلات الضيقة، وخاصة لرصد التفاعل الاجتماعي، يجعلنا نضع أيدينا على كيفية صياغة الناس لتفاعلاتهم واتصالاتهم مع الآخرين في مختلف مناحي الحياة في إطار النظام القائم .إن ذلك سوف يعطي معنى للعالم الاجتماعي، ومعنى للوجود الحقيقي لممارسة الأفراد الذين يتعاملون مع الآخرين في إطار المواقف المتباينة. إن المتأمل فيما سبق سيجد أن مدخل جوفمان يسعى إلى رصد الفريد وليس العام الذي انشغلت به السوسيولوجيا لوقت طويل، وبذا يكون قد أبتعد بشكل واضح عن مجاراة العلوم الطبيعية التي سارت حذوها السوسيولوجيا .إنه يرى أن الهزيمة التي لحقت بالعلوم الاجتماعية من جراء استعارتها من العلوم الطبيعية، تكون قد انقلبت رأساً على عقب، حيث استطاعت أن تكون لها منهجاً وموضوعاً خاصاً وفريداً (١٥).

٢ -الاستعارات المسرحية

إنه لكي يدشن جوفمان مراد السوسيولوجيا فيما أشرنا إليه قبل قليل ، فقد استعار من المسرح مواقف يوضح فيها طبيعة التفاعل وفقا للأدوار التي تؤدى على خشبة المسرح ، وفي إطار هذه الاستعارة ، فقد أستند إلى تقديم النفس في الحياة اليومية .إن تشبيه الحياة بالمناخ المسرحي جعله يخضع للتشبيه، إذ ميز الأماكن العامة في الحياة الاجتماعية بخشبه المسرح .إن هذا التشبيه

جعله يرى أن الناس يبدون انطباعا على خشبه المسرح يتباين عما يبدو خلف الكواليس . إن الأدوار تتباين وفق هذا الوضع . إن التحول في الأدوار والتباين جعله يرى أن الأفراد على خشبه المسرح خادعين ومضللين في إطار أدوارهم ، بينما يكونون على العكس من ذلك عقب انتهاء أدوارهم ،إن أداء الأدوار تفرضه طبيعة الموقف الاجتماعي الذي يكون بإزائه الأفراد .إن أداء مثل هذا الأدوار يتطلب نوعاً من الغموض في معظم العمليات الأساسية ، وهو ما يشير إليه جوفمان في تصرفات الأفراد في إطار تفاعلاتهم(١٦).

وأحرى بنا أن نشير هنا في إطار الاستعارات المسرحية ، أن جوفمان قد أولى اهتماما خاصاً بالمستوى الثقافي ، إذ يشدد بصورة متعاظمة على كيفية تحليل صياغة الأفراد لتعبيراتهم ، وكيف يلعبون الأدوار وفقا للمواقف المختلفة. إن اهتمام جوفمان بالمواقف المتباينة ، جعله يهتم بمسألة الحيز المكاني والحركات الجسمية المناسبة في الغرض منها .إن اهتمامه بذلك يذهب إلى معالجة الإيماءات التي تصدر في إطار الحيز المكاني وما تلعبه هذه الإيماءات في تقديم النفس باعتبارها انعكاسا محدداً لثقافة محددة ، إن اتجاهات النفس والإدراك ، تلعب أدواراً محدودة في فهم المعاني المختلفة للإشارات أو الإيماءات التي تعبر عن معنى الحقيقة ، أنه مما سبق يتضح لنا أن مفهوم الاستعارات تساعدنا على فهم طبيعة مدخل جوفمان الذي يقربنا إلى المفردات والمفاهيم التي تفيد في خبر الرؤى النظرية للاستعارات المسرحية ، والتي من خلالها يمكن أن نرصد التصرفات العامة التي تنتج في تفصيل استعارتها(١٧) .

ويعد مفهوم النفس أو الذات في الحياة اليومية لدى جوفمان أول الأعمال التفسيرية التي قدمت من أجل رسم نظريته المسرحية. إن أول الخطوط الرئيسة التي ناقشها تتمثل في الكشف عن التصرفات التي يصدرها الأفراد دون الالتفات

إليها ، والتي يمكن ملاحظتها من خلال استجاباتهم أو سلوكياتهم التي من خلالها يمكن فهم أو وضع معنى لها ، فضلاً عن تعيين المواقف التي دفعت بهم إلى هذا السلوك. إن الوجود الاجتماعي هو الذي يفرز المواقف الحقيقية للتصرفات والسلوك، وفي إطار هذا الموقف فإن الأفراد يرتبطون بالتمثيل في المواقف المتباينة لكي يقدموا النفس . وهذا ما يجعل الفرد أن يقدم هويته وخصائصه الشخصية في إطار عملية التمثيل .إن عملية التمثيل تفرضها طبيعة المواقع الأمامية التي تفرض على الجسم مواقع واستخدامات وانطباعات معينة ، تلك التي تباين عما يحدث في إطار المواقع الخلفية التي لا تتطلب تدعيماً مثلما يحدث في المواقع الأمامية ، أنه بشكل عام ، يمكن القول أن القواعد التي يقدمها الأفراد تتوقف على طبيعة المواقع أو الحيز المكاني تلك التي تستخدم في موضع التداعيات المناسبة والحركات والمواقف الاجتماعية التي يمكن من خلالها قراءة مختلف النشاطات الاجتماعية والمجهودات التي تفرض خلق وتأسيس الأدوار وفقا لطبيعة الموقف أو الحيز الاجتماعي [١٨].

(ب) لغة الجسم وخطاب الحركة .

عبر السنوات القليلة الفائتة، تم تحريك رؤى الفينومينولوجيا في ضوء ما يسمى بالتفاعل الاجتماعي في الحياة الاجتماعية. وفي هذا النوع من المقولات النظرية تم تدشين علم جديد سمي بلغة الجسد وعلم الحركة، الذي اعتمد بشكل كبير على الأنماط السلوكية في أشكال الاتصال اللفظي. إن هذا العلم الذي تم تأسيسه مؤخراً قد اهتم بالعلاقات الاجتماعية في عالم الحياة المعاش، وذلك من خلال حركات الجسم المباشرة أو غير المباشرة.

إن أصحاب هذا الفرع من الجسم يرون أن ثمة لغة للجسد، فأية حركة منعكسة أو غير منعكسة لأي عضو من أعضاء الجسم بمثابة رسالة انفعالية إلى العالم الخارجي، ولفهم مثل هذه اللغة الجسدية ينبغي أن نراعي مجموعة التباينات الثقافية، تلك التي تلعب دوراً محورياً في تعيين إشارات جسدية محددة وفقا للثقافة السائدة. فعلى سبيل المثال، فإن هز الرأس يمنة أو يساراً في مجتمعاتنا الشرقية، تعني عدم الموافقة، بينما هز الرأس إلى أعلى وإلى أسفل تعني الموافقة، وبينما هو كذلك، فهي على العكس في المجتمع الهندي.

ولكن إذا كانت لغة الجسد تفرضها أو تعكسها طبيعة الظروف البيئية والثقافية في مجتمع من المجتمعات، فهل هناك أشكال موروثة من هذا الاتصال؟. إن الإجابة على هذا التساؤل تجعلنا نذهب إلى أفكار "إيكمان وفريزن" اللذين يريان أن أبناء الثقافات المتباينة يصدرون بعض الانفعالات المتماثلة. إن هذا الرأي يتناقض مع النظرية التي ترى أن تعبير الانفعال التي يصدرها الوجه تكتسب من خلال الوجود الاجتماعي ، إذ أن هناك برمجة دماغيه ترتبط بإشارات معينة لتعبير الوجه مثل الانفعالات الرئيسية مثل الفرح والغضب والخوف والكراهية والاحتقار والخجل.

وبقول آخر، أن أدمغة البشر مبرمجة بحيث يمكن أن نرى مثل هذه الحالات الانفعالية بشكل واحد، وهذه الانفعالات تحدد ما يجب فعله للتعبير عن كل إحساس في مناسبات اجتماعية مختلفة، وهي تتباين من ثقافة إلى أخرى، وتتحدد وفقا لطبيعة الدور الاجتماعي .إن ذلك يعني أن لغتنا غير الكلامية، أو قل الجسدية، غريزية في جزء منها، ومكتسبة في بعضها، وتعتمد على المحاكاة في جزء آخر(١٩).

وإذا كان أصحاب هذه النظرية قد ركزوا على ما يسمى بلغة الجسد، فإنهم في إطار هذا النوع من التفاعل ، يرون أن ثمة حيزاً مكانياً أو مسافة اجتماعية تلعب دوراً رئيسيا في عملية الاتصال ، هذا وقد حددوا أربع مناطق متميزة يعمل الناس ضمنها وهي : المسافة الحميمة ، والمسافة الشخصية ، والمسافة الاجتماعية ، والمسافة العامة .إن مثل هذه المناطق تمثل ببساطة مواقع مختلفة تتحرك فيها ،إنها مناطق تتسع مع تناقص الألفة .إن مثل هذه المسافات هي التي يطلق عليها بالمسافة التي تفصل بين أنواع العلاقات الاجتماعية ، والتي تتمظهر بشكل واسع في إطار العلاقات الاجتماعية الرسمية، وعملية الاتصال سواء بين الأصدقاء أو بزملاء العمل ، وبالرؤساء، أو حتى في الاجتماعات غير الرسمية .ولكن بغض النظر عن طبيعة هذه المناطق وتباينها، إلا أنه يمكن التشديد على أن أنواع هذه المناطق تتباين في الثقافات المختلفة فما هو حميم أو اجتماعي أو شخصي ، قد يكون غير ذلك أو غير مقبول في ثقافة أخرى .

إنه وفقا للطرح السابق لخطاب الإيماءات والإشارات غير اللفظية ، فإن ثمة تباينا بين ما يتم في المواقع الأمامية والمواقع الخلفية ، فطبقاً لآراء الفينومينولوجيا وخطاب الحياة اليومية ،فإن التفاعل في المواقع الأمامية دائماً بشكل لبق ولياقة مناسبة ، بينما يكون التفاعل في المواقع الخلفية عكس ذلك حيث تظهر بوضوح المشاعر التي تختلج النفس ، وتظهر زلات وهفوات اللسان والإشارات بشكل واضح ، تلك تشير إلى صدق النفس التفاعلية التي يظهر فيها الأفراد على طبيعتهم دون مرائية ، إننا على هدى ذلك ، يمكن أن نفرق بين نوعين من التعبيرات والإشارات، الأول يتصل بالتعبيرات المحددة أمام السلطة والأخرى الصادقة التي تتم في خلف ظهرها ، إن النوعين السابقين يتحددان وفقا للمواقف والمواقع التي يتم في إطارها عملية التفاعل الاجتماعي [٢٠].

(٢) البنيوية التكوينية والصراعات الثقافية .

بالنظر إلى البنيوية التكوينية التي يطلق عليها ما بعد البنيوية ، والتي ترجع أفكارها إلى "بورديو" Bourdieu ،فإنها تأتي بموقف مخالف ومضاد لأفكار الماركسية حول الطبقات وتقسيم العمل والملكية والسيطرة على أدوات الإنتاج. لقد حاول بورديو أن يقف على طبيعة هذه المفهومات وفق رؤية جديدة تقف على خط معاكس للماركسية ، وذلك من خلال مفاهيم السيطرة والمعاني الرمزية ، ففي الوقت الذي يخالف "بورديو" لماركس ، في الوقت عينه الذي يحذو فيه حذو الفهم الفيبري للفعل.

وإذا كان "بورديو" قد نظر إلى الطبقات الاجتماعية ، فإنه على خلاف ماركس ، وفي إطار الفصم الابستمولوجي ، قد نظر إلى المعاني والمنافع والسيطرة والعلاقات الرمزية ، وفي هذا الإطار حاول أن يعرف التشكيلة الاجتماعية كنظام لعلاقات النفوذ بين العلاقات الاجتماعية في إطار عدم وجودها في البناء الاقتصادي الاجتماعي ، ويبد أن بورديو قد استلهم من ماركس فكرة التشكيلة الاجتماعية ، وقلبها رأسا على عقب ، فإنه نهل أيضاً فكرة العلاقات الرمزية بين الطبقات من بحوث شتراوس حول القرابة ، والتي رأى فيها غاية الكشف عن الأنساق المستترة للعلاقات وآليات تنظيمها[٢١].

فعلى الرغم من استفادته من الأطر الكلاسيكية في علم الاجتماع ، إلا أنه تقاطع مع الحدود النظامية في علم الاجتماع والإنثروبولوجيا ،ذلك الذي جعله يتحرك بسهولة لصياغة مجموعة من المقولات النظرية والإجراءات المنهجية. والواقع إن ما قدمه "بورديو" جعله يضع مسافة بينه وبين ما عرف

على مسرح السوسيولوجيا ، ليس على صعيد النظريات الكلاسيكية في علم الاجتماع وحسب ، ولكن أيضاً على صعيد النظريات الحديثة خاصة ما تعرف باسم الفينومينولوجيا والتفاعلية الرمزية ، بل وأيضاً النفعية. وإذا كان "بورديو" قد تقاطع مع كل النظريات السابقة ، فقد وضع له رؤية خاصة به ، تلك التي وضع لها صياغة خاصة وسماها بنظرية الصراعات الثقافية .فعلى الرغم من أنه تناول كثيراً من الموضوعات ووضع صياغات لها في إطار علم الاجتماع من خلال مفهوم الطبقات الاجتماعية والأشكال الثقافية المرتبطة بها ، إلا أنه حاول أن يربط الرؤية الماركسية حول الطبقات الاجتماعية بالعلاقات الاجتماعية وبأسلوب الإنتاج ، فضلاً عن التحليل الفيبرى الخاص بفهم الأوضاع الاجتماعية وسيطرة الثقافة الطبقية .وحيث أنه مشى وفق هذا الدرب ، فإنه حاول أن يربط كل ما سبق بمفهوم السمت أو العادة أو ما يسميه بالأبيتوس Habitus [٢٢].

إن استلهام أو قل استعارة "بورديو" أطره المعرفية سواء من الفكر الماركسي، أو البنيوي، وحتى من الفكر الفيبرى، جعله يركز في أعماله على كيفية تجدد البنيات ، وكيفية إعادة إنتاجها، فضلاً عن التركيز على سلوك الفاعلين باعتبارهم مسئولين عن إعادة إنتاج أوضاعهم . و حيث أن ما سبق يكشف عن استعارة بورديو من أطروحة الفينومينولوجيا الخاصة بفهم قصد الفاعلين ، وأطروحات البنيوية في كشف العلاقة بين البنيات المختلفة ، وفي فهم الذات ، فإن ذلك جعله يضع ثلاثة مفاهيم رئيسية هي: نسق المواقف ، والابيتوس ، وإعادة الإنتاج الاجتماعي . إن صياغة مثل هذه المفاهيم جعلت بورديو يهتم بالكشف عن طبيعة نسق العلاقات التي تنظم الموضوع قيد البحث ، إذ من خلالها يتم الوقوف على العلاقات الداخلية الجديدة التي عن طريقها يمكن الوصول إلى تحليل وتفسير وظائفها عن طريق ما يسميه بعمليات الإسقاط والتعليم والتطوير. إنه وفق العمليات التي ذكرنا لها تواً يرى "بورديو" أنه يمكن

الكشف عن العلاقات المحددة اجتماعيا ، التي يستبعد من إطارهـــا المعلومـــات الحكائية والتاريخية وكذا الاقتصادية.إنه تبعا لذلك ، فهو يرى أنه من الســـهولة بمكان أن نضع أيدينا على النتائج العملية والرمزية للنسق بشكل كلي من خـــلال الواقع الممارس، أو من خلال المواقع التي تشكل أوضاعهم، ومن ثـــم فـــهم لا يدركون أنهم مقهورون، لذا نجدهم يتعرفون بعيداً عن هذا الإدراك، الأمر الـــذي يجعلهم يمثلون أدواراً هم غير مسئولين عن صياغتها. إنهم في ذلك يتصـــورون أنهم يصنعون تاريخهم، بينما العكس هو الصحيح، إذا أن تاريخهم يتم صناعتـــه بعيداً عنهم، أو من خلف ظهورهم[٢٣].

وجدير بالتوضيح أن "بورديو" من خلال ما يطرحه يسعى إلـــى تحليـــل النسق باعتباره جـــزءاً ، وهو في ذلك يرى أن بنية النسق هي الأكثر واقعيـــة ، وأن التحليل تبعاً لذلك تمثل مرحلة تمهيدية لتحليل كل نتائج النسق العام ، وحيـث أن ذلك كذلك من وجهة نظر بورديو ، فإن ثمة مرحلة أخرى تعمل على تحديـــد كل الحلقات المترابطة مثل العملية الرمزية والأيديولوجيـــة وكـــل الســـلوكيات الفردية. إنه في هذا الصدد يرى أن البحث ما هو إلا عملية تشكيل جديـــدة ، أو هي عملية بناء تسعى إلى تعيين مجموعة من العلاقات والإدراكـــات والوســـط الذي يفرز هذه الإدركـــات والمواقـــف (الابيتـــوس) ، المســـئولة عـــن إنتـــاج التصرفات.وإذا كان بورديو يرى أن الإدراكات هـــي المســـئولة عـــن إنتـــاج التصرفات حسبما أشرنا ، فإننا نلحظ هنا كيف أن بورديو يتناقض مع من يذهـب إلى أن الأقوال هي التي تحدد السلوك ، حيث من وجهة نظره أن البني هي التـــي تحدد ذلـــك [٢٤].

وإذا ما ألقينا الضوء على مفهوم "بورديو" الذي أسماه بالعـــادة الثقافيـــة Habitus ، فإنه يتضح لنا أنه وفقا له يرى أن الثقافة السائدة تشكل الشـخصية والعادات والتصرفات ، وذلك باعتبارها منظومة تتـــألف مـــن مجموعـــة مـــن المدركات والمعاني والقدرات والحاجات وتذوق الأشـــياء ؛ تلـــك التـــي تكـــون محفورة داخل الفرد ، وموجودة في إطار الوعي .إن أنماط المعرفة التي تتكـــون لدى الفرد .تشكل شخصية الفرد ، وتسأل عن تصرفاتـــه وأفعالـــه ، إن العـــادة الثقافية وفقا لبورديو تساعد الفرد على فهم عالمه والتعامل معه وإعطائه معنـــى وتفسيراً معينا ،فضلاً عن أنها تقولب دوافعه واهتمامه بأشياء بعينـــها وإهمالـــه لأخرى . ولكن لا يعني ذلك ، أن هذه الأشياء هي لدى كل أفـــراد المجتمـــع ، وإنما هي على العكس ، إذ تتباين من طبقة لأخرى .إن ذلك يرجع مـــن وجهـــة نظر بورديو إلى ظروف النشأة، وطبيعة البنـــي الاجتماعيـــة فـــي المجتمعـــات الإنسانية (٢٥).

وفي إطار إيمان "بورديو" بأن السمت أو العادة الثقافية هي التي تشـــكل دوافع واهتمامات وسلوكيات الأفراد ، فإنه يرى أن العملية الثقافية التـــي تجعـــل من المقهورين خاضعين لظروفهم، وأسيرين للممارسات والأفكار السائدة ، مـــا هي الإبريهيات ، ذلك الذي حداه إلى استخدام مـــا يســـمى بـــالعنف الرمـــزي Symbolic Violence ، الذي من وجهة نظره ما هو إلا نوع من التشويه الثقافي الذي يحيا بين جنباته الخاضعون بشكل مقبـــول ومذعـــن . لقـــد حـــاول بورديو من خلال مفهوم العنف الرمزي أن ينظر إلى الذات من خـــلال رؤيـــة ضيقه استطاع أن يجد من خلالها الواقع المعاش الذي فـــرض خضـــوع فئـــات بعينها في ضوء بني اجتماعية محددة .أنه في ضوء هذا الفهم ، فـــإن بورديـــو يرى أن الناس لا تدرك إطار شبكات العلاقات الشخصية المباشرة .

(٣) ما بعد الحداثة وعلاقات الحياة اليومية .

أ – ما بعد الحداثة ونهاية الفلسفات الكبرى .

على الرغم من أن تيمة ما بعد الحداثة كانت في بداية ظهورها تأتي في اتصالها باتجاه علمي الجمال والاقتصاد ، وتتقاطع مع الثقافة السائدة ، وتتباين عن مفهوم التنظيم الاقتصادي والاجتماعي ، إلا أن استخدامها اليوم يأتي في اتشاجها مع مفاهيم جديدة مثل مجتمع وسائل الإعلام (مجتمع الاستعراض)، أو مجتمع الاستهلاك ، أو المجتمع البيروقراطي المنظم للاستهلاك ،أو مجتمع ما بعد الصناعة .وبغض النظر عن هذه التسميات كلها ،فإن استخدامها في هذا العرض يأتي في إطار ارتباطها بالتحليل الحكائي ،أو المهمة الإدراكية للعلم ، التي تطرح ابستمولوجية واقعية من شأنها أن تكشف عن خطاب عملي ، يتم من خلاله تحليل مواقف والعاب اللغة ، بل وتحليل اللغة ذاتها، باعتبارها تبادلا غير مستقر بين متحدثيها للوقوف على انساق الدلالات الهامة في ممارسة الحيل التي تؤدي في إطار العلاقات الصراعية .إننا في هذا الصدد نحاول سبر أغوار الخطاب اليومي من خلال مقولات ما بعد الحداثة في إطار المجتمعات التكنوقراطية ذات التنظيم المحكم التي يشهدها المجتمع الغربى بعد تعاظم آليات الاتصال ليس على صعيد المجتمع ذاته ، وإنما على صعيد ما يسمى بالعولمة(٢٦).

وفي هذا الجزء سوف نتعرض للرؤى النظرية حول مفهوم ما بعد الحداثة ، وانعكاسات هذا المفهوم واستخدامه لمفهوم الحياة اليومية وما تشهده من علاقات اجتماعية .وقبل الخوض في هذا الهدف، فأحرى بنا أن نشير إلى أن مفهوم ما بعد الحداثة التي أشارت إليه التنظيرات الحديثة يحمل سمتين

أساسيتين، تلك التي تتمثل في الجدل المتزايد بين عالم العلاقات الشخصية غير المباشرة، وما يسمى بعالم التنظيم. إنه يمكن تعريف السمة الأولى من خلال تزايد ما يسمى بالعلاقات غير المباشرة التي تنتج من خلال تكنولوجيا المعلومات والتنظيمات البيروقراطية والأنظمة ذاتية التنظيم مثل الأسواق .أما بالنسبة لتعريف السمة الأخرى ،فإننا يمكن أن نشير لها وفقاً لما جاء به "بندكت أندرسون" الذي يرى أنها الإطار الثقافي الذي عرفته المجتمعات الإنسانية ، ويتصور من خلالها الناس انهم على إدراك بأنهم يدخلون في إطار الاوضاع التى يتم احتلالها داخل النسق.

وإذا كنا في هذا الصدد نسعى إلى الوقوف على فهم الحداثة في إطار الحياة اليومية، فإنه يتوجب علينا فهم أهم التغيرات التي طرأت على الحياة اليومية في العصر الحديث ،تلك تتبدى بشكل واضح في تعميق وحدة الصراع بين عالم العلاقات الشخصية وأنماط التكامل واسعة المدى في عالم اليوم . وحيث أن التنظيمات الاجتماعية التي عرفتها المجتمعات البشرية فيما قبل زمن الحداثة ، قد ساهمت في تعميق اللحمة الاجتماعية ، وهو ما شهدته زمن الكنيسة الكاثوليكية ، فإنه اليوم قد عرفت تزايد وتائر الشقاق بين ما هو تنظيمي وما هو غير ذلك ، نتيجة لما أصاب التكامل والتنظيم في عالم التفاعلات اليومية من تشوه . إنه يمكن وضع هذه القضية في إطار ما يسمى بأشكال التكامل الاجتماعي في عالم الحداثة ، تلك التي أصيبت بنوع من الصراع بين عالم الخبرة وبين العالم الواقعي (٢٧).

وفي هذا المقام ينبغي أن نفرق بين أربعة عوالم حقيقية في الواقع المعاش ، هي : عالم العلاقات الشخصية المباشرة ، والذي يتسم بالتفاعل

المباشر والحقيقي ، وعالم الارتباط الشخصي المتصور أو المتخيل (الذي يسوده بعض الوسائط مثل التليفزيون والأقمار الصناعية)، وعالم العلاقات النشطة ذات البعد الواحد (مثل المراقبة والإشراف)، وعالم التكامل التنظيمي الذي يتم عن طريق التنسيق من خلال الآليات غير الشخصية وغير اللغوية .إن العوالم الأربعة التي أشرنا إليها تستند إلى أنواع متباينة من العلاقات الاجتماعية ، وأشكال مختلفة من الوسائط ،لأنه حتى العلاقات الشخصية المباشرة لا تظهر بصورة مادية ، إذ تتشكل عن طريق عملية الاتصال ، وما ينتج عنه من فهم ذاتي (٢٨).

وإذا كان "هابرماس" قد أقام ثنائية في تمييزه للعالم الواقعي ، أو ما يسمى بالحياة الاجتماعية الحديثة وفق مفهوم العضوية والميكانيكية ، أو الحضرية والشعبية ، أو التقليدية والحداثة ، فإنه وفق هذه الثنائية حاول أن يضع أيضاً تعريفاً لأشكال التنظيم الاجتماعي ، الذي من خلاله يرى أنه دائما ما يعقب القديم الحديث، لكي يحل محله ويرثه. إنه وفق هذه القسمة، فهو يرى أن ثمة عالماً مفعماً بالخبرات الحية وهو يقصد به المرحلة القديمة ،أما المرحلة الحديثة فهي تتسم بتزايد الدور التنظيمي المتكامل واسع المدى، الذي يختفي فيه ما يسمى بالعالم الواقعي (٢٩).

إنه في إطار اختفاء ما يسمى بالعالم الواقعي في إطار الحداثة، وفي إطار التكامل التنظيمي الذي يسودها، ينبغي لنا أن نفهم الحياة الاجتماعية، ومدى تماسك العلاقات الاجتماعية التي تقوم على العمل وفقا لمفاهيم الأنظمة ذاتية التنظيم أو الأداء غير الموجه .وإذا كان ما سبق يوضح الآلية التي نهجها "جدينز" في توضيح الازدواجية البنائية ،فإن لوكوود قد حاول أن يتغلب على

هذه الازدواجية من خلال التميز بين ما يسمى بالتكامل الاجتماعي والتنظيمي.لقد حاول أن يركز على مشكلة التكامل الاجتماعي ويهتم بالعلاقات المتصارعة والمتكاملة في الوقت عينه، وذلك باعتبارها جزءاً من النظام الاجتماعي القائم .إن اهتمام " لوكوود " كان موجهاً بالأساس للرد على الدفوعات النقدية التي وجهت للوظيفية في ذلك الوقت ، حيث إغفالها لمسألة التناقضات التنظيمية وتركيزها وحسب على التكامل والتناغم في المجتمعات الرأسمالية .

وإزاء هذا الاهتمام من قبل "لوكوود " ،فإن هابرماس في عام ١٩٧٨ حاول أن يقدم مجموعة من الارتباطات العملية لكي يميز الأنظمة القائمة وأشكال التكامل الاجتماعى ، إ ذ من خلال ذلك حاول أن يحلل هذه الارتباطات في ضوء الميكانزمات التي تضبط الارتباطات الداخلية غير المقصودة للأفعال .وفي هذا الصدد يحاول هابرماس أن يحتفظ بمفهوم غير مادي للعمل في داخل التنظيمات ، ذلك المفهوم الذي يتصل بمفهوم التغذية المرتدة للتنظيم ، والذي يعتمد على نتائج العمل و يتعامل مع مفهوم المجتمع ذاته[٣٠].

إن المدقق في هذا المفهوم يمكن أن يرجعه بشكل مباشر إلى ما يسمى بنظرية التنظيم لدى "بارسونز " الذي دفع به في عام ١٩٣١، أو الذي أعاد إنتاجه "لومان " في عام ١٩٨٢ ،أي أن مفهوم "هابرماس" لم يكن البتة جديداً ، اللهم إلا في محاولته خبر الواقع المعاش لفهم عملية التباين الفعلي بين ما يسمى بالعالم الواقعي والعالم التنظيمي . إن الجديد في طرح الارتباطات الداخلية للأفعال غير المقصودة يقودنا إلى وضع التفسيرات التحليلية في سياق الحياة اليومية ،التي يشتق منها التقابل بين العلاقات الاجتماعية الشخصية المباشرة

وغير المباشرة ،التي تتكون عندما يؤثر العمل الاجتماعي على الآخرين من خلال وسائط التنظيمات المعقدة والأسواق أو تكنولوجيا الاتصالات غير الشخصية الناتجة عن الأفعال البشرية.

إن تمييز "هابرماس" بين نوعين من أشكال الفعل العقلاني، جعله يرى أن الأول يأخذ شكل الوسيلة (أي الموجه نحو النجاح وعلاقته بالأهداف)، والآخر هو ما يعرف بالاتصال (الذي يوجه نحو الفهم الانعكاسي وتكون العلاقات الاجتماعية وهو في ذلك يرى أن كلا من النوعين السابقين ينمو بطريقة غير طبيعية في سياق التاريخ البشري، ولكن ما أن تتاح الفرصة لإثارة الأشكال المتصارعة، فإنه يتم تكامل التفاعل الاجتماعي من خلال عمليات الاتصال التي يسعى من خلالها الأفراد إلى الفهم المتبادل .وإذا كان ما سبق يخص الشكل الأول ،فإن الآخر تتم فيه عملية التكامل التنظيمي من خلال ميكانزمات التغذية المرتدة لوسائل التوجيه غير اللغوي، دون أن يفهم أي فرد بالضرورة أن الفهم هنا يلعب دوراً رئيسياً (٣١).

ب - الأبعاد الملموسة للعلاقات الاجتماعية:

إنه في هذا الجزء دون الدخول في تفاصيل ترتبط بمفاهيم هابرماس حول العلاقات الشخصيه المباشرة أو غير المباشرة فإن ما نود أن نركز عليه هو ضرورة التمييز بين العلاقات الاجتماعية المباشرة أو غير المباشرة وفق منظور بنائى سوسيولوجي نستطيع من خلاله أن نقارن أشكال التكامل التي تسود المجتمعات الإنسانية .إن محاولة تفسير نماذج التكامل الاجتماعي عن طريق تغير التوجهات نحو الفعل الاجتماعي ، فإن ذلك سوف يخفي عن رؤيتنا

طبيعة النماذج المختلفة للعلاقات الاجتماعية الملموسة ، وذلك باعتبار أن هذه العلاقات الاجتماعية الملموسة تعد نوعاً من آليات التفاعل الاجتماعي .وإذا كان ما سبق يتضح بشكل جلي في إطار الحياة اليومية ، فإن ذلك يختفي في المقابل عن الحياة التنظيمية ، وهذا ما جعل هابرماس يركز على التفاعل المباشر خاصة العلاقات الأولية ، باعتباره سبباً رئيسياً من الناحية الانفعالية في معظم المجتمعات الحديثة ، والتي توجد بشكل مباشر في إطارها التنظيمي . إن أي إنسان له علاقات مباشرة مع الأسرة والأصدقاء والجيران ، وفي العمل ، وحتى مع الناس الذين لا نتعامل معهم كثيراً مثل موظفي البنوك والمدرسين .إن تفسير مثل هذه العلاقات الاجتماعية ترتبط بشكل كبير بعملية الإدراك والوعي والخبرة الفردية .

إن رؤى الحداثة هنا تفرق بين العلاقات المباشرة وغير المباشرة .فإذا كانت الأولى تسود في الأشكال التنظيمية فيما قبل الحداثة ، خاصة لدى العلاقات الأولية في إطار الأسرة عملية التبادل الاقتصادي الذي لعب فيه الإدراك الشعوري والوجود المباشر دوراً رئيسياً ، فإن النوع الآخر أقصد العلاقات غير المباشرة فقد عرفتها مجتمعات ما بعد الحداثة ، وخاصة في مجتمعات التنظيمات التي تقوم على التعاقد والهيداركية .إن العلاقات الشخصية أو المباشرة هي علاقات طبيعية ، بينما العلاقات غير الشخصية هي علاقات سلوكية تقوم على الممارسات السياسية والإدارية اللازمة للتنظيم الاجتماعي واسع المدى .

ووفقا للتميز السابق ، فإنه إذا كانت العلاقات المباشرة جزءاً من الحياة اليومية العادية للأفراد ، والتي تظهر بوضوح في السكن والمعيشة والأسرة والأصدقاء والتفاعلات اليومية، فإنها هي ذاتها التي تدخل في إطار العلاقات

غير الرسمية التي تميز المجتمعات الإنسانية الحديثة . إنـــه مـــع تغـــير القيـــم والثقافات السائدة في المجتمعات الإنسانية ، فقد تغيرت العلاقات الشخصية إلـــى غير الشخصية ،إذ من خلالها يتم تنسيق الأنظمة الاجتماعية المختلفة .إنه لم تعـد العلاقات المباشرة هي المكونة للمجتمع. لقد تحولت العلاقات الشخصية المباشـرة إلى علاقات موضوعية مستقلة ،وهذا ما يعبر عنه العلاقات السائدة في المجتمـع الرأسمالي الحديث الذي عبر عنه كل من ماركس وفيبر وكولي (٣٢).

وإذا كان "هابرماس" قد وعى بمسألة التميز بين العلاقات المباشرة وغير المباشرة التي أتى بها مفكرون سابقون من غير المعاصرين له ، فإنه فـــي هـــذا الصدد يركز على هذه المسالة في ضوء بنية المجتمعات الحديثة. إنه إذا كـــانت العلاقات المباشرة لم تنته بعد في المجتمعات الحديثة حيث تســـود فـــي إطـــار التجمعات الاجتماعية البسيطة مثل الأسرة وجماعات الأصدقاء وغيرهـــا ، إلا أن العلاقات غير المباشرة توجد في إطار تنظيمي يعتمد بشكل رئيسي على وجـــود السلطة البيروقراطية والتنظيمات الرشيدة ، تلك التي عرفتها مجتمعات الحداثـــة وما بعدها. إن التحول في هذه العلاقات في ظل مجتمعات الحداثة وما بعدهـــا ، يعني أن التسلط وعلاقات السوق والاستغلال قد قتلت البراءة ، وحولتـــها إلـــى علاقات فارغة من أي مضمون اجتماعي حقيقي .إنها قتلت النقاوة ، وفرضـــت ما يسمى بالشخصية المتسلطة والمستبدة التي عبرت عنـــها عمليـــات التكـــامل الاجتماعي في المستويات التنظيمية المختلفة .

إن تغير التقليدية التي سادت في زمن ما قبل الحداثة ، قد حولت الأفـــراد إلى أشخاص عقلانيين ، فبدلا من العلاقات البسيطة التي تلعـــب فيـــها التقـــاليد والأعراف دوراً رئيسياً في إدارة العلاقات ، فإن العلاقات العقلانيـــة والرشـــيدة فرضت نفسها لكي يتحكم الفرد في اختياراته بطريقة عقلانية تتماشى مع ظروفـه

وتصرفاته.إن الارتكان إلى العقلانية جعل عالم اليوم أكثر تعقيداً ، إذ جعل الأفراد يتصرفون وفق قراراتهم العقلانية تلك التي فرضتها طبيعة الظروف الثقافية السائدة في المجتمعات الإنسانية (٣٣).

إن سيادة العقلانية في المجتمع الحديث فرضت طبيعة العادات والقيم الثقافية الاجتماعية السائدة ، وهذه يعني أن مثل هذه العادات والقيم الثقافية تتطلب أن يفهم الفرد نفسه باعتباره كياناً مستقلاً ، إي أنه مستقلاً عن العلاقات المباشرة التي كان يتعامل قديماً بها ، حيث الإذعان للأنماط الإنضباطية التقليدية التي كانت تسوء . إنه في إطار التنظيم الحديث للمجتمعات الإنسانية ، فإن أفعال الأفراد أصبحت مقيدة وفقا للوائح والقوانين والمعايير السائدة .إن العلاقات غير المباشرة التي تسود عالم ما بعد الحداثة هي علاقات تفرضها مجموعة من التحديات في عالم الخبرة اليومية ، تلك التي تتمثل في المكان والزمان والسياق الاجتماعي الذي تفرضه طبيعة ومعنى التنظيم الاجتماعي السائد ، ذلك التنظيم الذي يفرض فهما جديداً للعلاقات الاجتماعية التي شكلت هوية وطبيعة المجتمعات الحديثة (٣٤).

(٤) الاختبار العقلاني والسلوك الإنساني.

ظهرت هذه النظرية للرد على البنائية الوظيفية التي شيدها "بارسونز" تحت اسم نظرية التبادل ،إذ من خلال هذه الردود، اتضح موقفها الرافض للنظريات الكبرى .وإذ هي كذلك ،فإن هذه النظرية ترى من خلال مبادئ علم النفس السلوكي، أن البشر يمارسون سلوكا من شأنه أن يعمل على تدبير احتياجاتهم وتحقيق منافعهم . بيد أن هذا المنطق النظري لدى أصحاب نظرية

التبادل أو الفعل العقلاني يتشابه مع مستوى التحليل المصغـر لـدي بارسـونز خاصة في وحدة الفعل الصغرى ،فإن هذه الفكرة تتغاير لدى تطبيقـها ، حيـث ترى أن فكرة التبادل تحقق نوعاً من التضامن الاجتماعي ، إذ من خلالها يتبـادل الأفراد نشاطهم ، بهدف تحقيق أقصى إشباع ومنفعة في الوقت نفسه .

وحيث إن هذه النظرية تؤكد على ما سقناه قبل قليل ، فهي تـرى فـي الإطار عينه ، أن الإجراءات العقلانية التي يتبعها الأفراد في أفعالهم هي التـي تملي عملية رغباتهم ، بل ومعتقداتهم. فالأفراد دائما ما يختارون ما يتناسب مـع تحقيق أهدافهم ، إننا نفهم من ذلك أن أفعال الفرد هنا مقصودة .وأن التصرفـات وحتى المعتقدات لها ما يبررها في داخل إدراكات الأفراد . أنها وحسب تشـير إلى الطريقة المثالية التي من خلالها يمكن تحقيق أهداف معينة في إطار موقـف محدد.

وإذا كنا هنا ندفع بالتيار النظري الذي يحاكي "بارسونز" في أطروحاتـه، فلا يفوتنا أن نشير في هذا المقام إلى أن ثمة رؤية مخالفة لما دفعنا به تواً ، تلـك التي اكتست سمة ماركسية ، وجاءت من قعر المجتمع الرأسمالي ,لقد أظـهرت ماركسية الاختيار العقلاني خلافاً مع الحتمية الماركسية الكلاسيكية ، إذا رأت أن العقلانية تعمل بشكل غير مباشر في اختيار العلاقات الاجتماعية ، حيث يتحـول التبادل الحر في السوق إلى التبادل الاستغلالي، خاصة حينما يتـم هـذا الأمـر بسهولة لطرف دون آخر .إن الحد من حرمان طرف من الحصـول علـى مـا يحتاجه هو نوع من الاستغلال ، وأن حصول طرف على كل ما يحتاجه لذاتـه في انفصاله عن الآخرين ، هو ما يدخل في باب الاستغلال والظلم (٣٥).

وعلى الرغم من أن الاتجاهات الحديثة في علم الاجتماع تنطلق جميعها من مخاصمة الاتجاهات الكبرى أو التحليلات الواسعة ، إلا أنها تتفارق عنها أيضاً في أنها تفسر السلوك في ضوء الأوضاع الداخلية ، فضلاً عن أن الصفات الجوهرية الداخلية المميزة لهذا السلوك هي الوحدة الأساسية في التحليل. وحيث أن ذلك كذلك ، فهم يركزون على الافتراضات غير الواقعية في السلوك.

إن أهم الافتراضات الأساسية التي تقدم في هذا الإطار ، والتي تستند إلى أفكار "فريدمان هشتر" ، ترى أن الأفراد هم الوحدة الأساسية للتحليل، أي باعتبارها وحدات تصنف حسب الصفات الجوهرية المميزة لها ، وتعتبر مثل هذه الوحدات أن الأفراد هدف الدراسة الرئيسي،حيث مالهم من أولويات وأغراض نفعية .إن هؤلاء الأفراد يتصرفون لتحقيق غايات معينة بما يتفق مع أولوياتهم وقيمتهم ،وما يحقق المنفعة لذواتهم ، وغني عن البيان أن مقاصد الأفراد وغاياتهم لا يتم إنتاجها عن قصد ، إذ تأتي دوما وفق عدة قيود ، تتمثل في ندرة المصادر التي تفرضها الظروف الاجتماعية وألاقتصادية القائمة .أو بمعنى آخر ، أن الاختيارات العقلانية للفرد تفرضها تكاليف الفرص أو القيود التي تفرضها الظروف الاجتماعية والاقتصادية في الواقع المعاش (٣٦).

إن المطلع على هذه الأفكار التي دفع بها "هشتر" يجعلنا نرى أنه كفر بتحليلات المنهج البنائي الذي أتى به الرواد الأوائل في النظرية الاجتماعية مثل ماركس ودور كايم وزيميل وفيبر .إن نموذج الاختيار العقلاني وفق مخاصمته للأفكار البنائية جعلها تنظر إلى نتائج فعل الأفراد باعتبارهم مادة لكل نواحي البنيات الاجتماعية والاقتصادية ، ويمتلكون مجموعة من القيم والأولويات والمنافع التي تدفعهم وفقا لاستراتيجياتهم إلى إقامة العلاقات الاجتماعية ، تلك التي تدخل في إطار ما يسمى بالسلوك الرشيد .

وحيث إن الاختيار العقلاني يهتم بالأفراد أكثر ممـــا يــهتم بالعلاقــات الاجتماعية ، فإنها تفهم هؤلاء في ضوء الأوضاع السيكولوجية والبنائية . وإنــهم في ذلك يرون أنه لو كان التحليل يركز على العلاقات الاجتماعيـــة بـــدلا مـــن الأفراد، فإنهم سوف يحذون حذو التحليلات البنائية التي تركـــز علـــى تحليـــل العلاقات الاجتماعية في ضوء المقولات النظرية الثابتـــة .إن التركـــيز علـــى الأفراد لاعلى التفاعل سوف يسمح بدمج الافتراضات السيكولوجية فـــي داخـــل التحليلات الاجتماعية ، ناهيك عن عدم الإيمان بان سلوك الأفراد وتصرفاتـــــهم تتشابه مع بعضها البعض في داخل البنيات الاجتماعية ، وهـــو مـــا آمـــن بـــه أصحاب الاتجاه البنائي ، خاصة إذا افترضنا اختلاف الدوافع التي تفرض نوعـــا من السلوك .

ويجدر أن نشير في هذا الإطار ،إنه على الرغم من أن جـــذور نظريـــة التبادل كانت تقوم على فهم عملية السلوك ، فإنها في الوقت ذاته كـــانت تســـتند على المبدأ النفعي .إن ذلك يعني أن موجهات هذه النظرية كـــانت تســـتند إلـــى النظريات التقليدية التي عرفها علم الاجتماع خاصة التي استخدمت الفاعل ونظـــو إليه بشكل عقلاني، وهي الرؤية التي استخدمها أميل "دور كـــايم" و "بـــاريتو" و "بارسونز". وعلى ذلك، فإن الأفكار الرئيسية للاختيار العقلاني تميل إلى اتخـــاذ السلوك وحدة للتحليل وهو ما يتضح من خلال أفكـــار هـــو مـــانز وريتشـــارد إيمرسون وكارين كوك الذين أحدثوا تغيراً واضحاً في مدخل التبادلية الذي جـــاء به بلاو وجميس كولمان وجراى بيكر ، الذين استفادوا من الجدل النظري الـــذي طرحته نظرية الفعل العقلاني، والتي به تنـــاقضت مـــع النظريـــات النفعيـــة ، واستفادت في الوقت عينه من النظرية المسرحية التي أعيد إنتاجها من جديد فـــي العقدين الأخيريـــن [٣٨].

تحديات المفاهيم الوجودية في الواقع الاجتماعي من خلال وضعية التفاعلات الرمزية .

ولكن لماذا تعتبر الاثنوميثودولوجيا نموذجاً جديداً ومخلصا Messiahs في علم الاجتماع ؟. إن الإجابة على ذلك توضحه توجهات الاثنوميثودولوجيا التي حاولت الكشف عن الاختيارات الواقعية للسلوك ، تلك التي تفرضها وجود الافتراضات القبلية في العالم الاجتماعي كخصائص واقعية.إنهم في ذلك يرون أن السلوك يأتي من خلال عملية الشعور والإدراك لكل المظاهر الخارجية التي تحدث في الواقع الاجتماعي [٤٠].

وعلى الرغم من تعاصر هذه النظرية مع بروز عدة تيارات نظرية أخرى مثل : الفينومنيولوجيا وعلم الاجتماع الوجودي ، والتفاعلية الرمزية ،إلا أن الفكرة في المحورية لها تنطلق من مخاصمة المقولة التي تذهب إلى أن المجتمع ما هو إلا واقع قائم بذاته ، مستقل عن الأفراد الذين يعيشون في إطارة. وفي الوقت الذي تخاصم هذه المدرسة تلك الفكرة ، في الوقت الذي تنادى بأن هؤلاء الأفراد يخلقون عالمهم الاجتماعي من خلال سلوكهم .

إن المنهجية الاجتماعية أو الاثنوميثودولوجيا تعد واحدة من الاتجاهات النظرية الحديثة التي اصطنعت لها مجموعة من المقولات التي ناهضت كل ما هو قائم من فكر نظري ، اللهم إلا الظاهرائية التي شكلت الأرضية الابستمولوجة لها. وحيث أنها كذلك ، فهي ترى أن المعرفة لا تتصف بالثبات ، وإنها تأتي وتتخلق من خلال كل عملية تفاعل جديدة ، ناهيك عن أن كل عملية تفاعل تحدث بشكل منظم ، وتدخل في إطار الأشياء التي تم إنجازها ، لذا فإنه من الواجب الوقوف على ما يجرى في إطار هذا التفاعل .

وفي إطار الكشف أو الوقــوف علــى كــل مــا يجــرى مــن خــلال الاثنوميثودولوجيا ، فهي ترى أن ثمة حدثاً تآمريا يحدث. إنـــها تجمجـم بـأن الباحثين يتآمرون على الناس الذين يدرسونهم لكي يكون لديهم انطباع مــؤداه أن النظام الاجتماعي قائم وموجود لا محاله، وأنه يمكن دراسته من خلال المعـاني المتداولة من قبــل الأشـخاص الخـاضعين للبحـث والدراسـة، وحيـث إن الاثنوميثودولوجيا تعمل على دراسة المعاني المتداولة والمتكـررة مـن خـلال المعايير والقيم والاتجاهات و الاعتقادات والقواعد التي تحكم أفعالهم ، فإنها فـي الوقت نفسه تعالج المعاني كأساس في عملية التأويل أو التفسير .

وإذا كان ما سبق يمثل توضيحاً للاتجاه الاثنوميثودولوجيا ، أو ما يسـمى بالمنهجية الاجتماعية ، فإنها بفكرة أخرى،ترى أن الإنسان يمتلك بصـيرة فـي عملية التصرف .فحيث أنا أقوم بوصف موقف معين ، فأنا فـي الوقـت نفسـه أشترك في خلق هذه التصرف من خلال ذاتي ،إذ من خلال هذا الوصف سـوف أخلع عليه معنى وتفسيراً معقولاً .إننا بذلك نكون في إطار إزالة الشـك وعـدم اليقين عن وضعنا ، ذلك الذي يجعلنا بصدد إحالة النشاط الذي نفعله في إطـار حياتنا اليومية إلى الذات الإنسانية [٤١].

إن المتأمل في مقولات هذه النظرية يستطيع أن يقطع بأنـها لـم تـأت بجديد،إذ دفعت بأفكار بارسونز ونظرية التفاعل في هذا الإطار ولكن دون وجود للقيم المشتركة التي أكد بارسونز على وجودها .إنهم بذلك يكونون قد أكدوا علـى أن ما هو اجتماعي لا يتصف بالثبات كما أكد بارسونز ، ناهيك عـن أن هـذا الاجتماعي دائما ما يتكرر ويأتي وفق عملية خلق جديد ، وهذا ما تفعلـه اللغـة والمعاني المشتركة التي تعمل دوماً على خلق النظام الاجتماعي[٤٢].

لقد اختزلت الاثنوميثودولوجيا وحدة الدراسة، فبدلا من الاستناد إلى الطبيعة الاجتماعية، فهي تركز على غير الاجتماعي الذي لا يتصف بالثبات، واعتبرته وحدة مرجعية وموضوعاً للدراسة أنها في ذلك تكون قد أخذت موقفا رافضا عن توجهات البحوث الاجتماعية التي تهتم بدراسة الكليات أو الإنسان، أو حتى التركيز على سلوكيات الأفراد وطرق اندماجهم وتراتبهم، أو قل أنهم أهملوا ما هو اجتماعي الذي يعد نتيجة أساسية للتفاعلات بين الفاعلين الاجتماعيين.

(٦) التفاعلية الرمزية وفهم الذات .

قامت نظريات التفاعلية برمتها على الأفكار التي أمدنا بها جورج ميد. إن دليلنا على ذلك يأتي من وجود كوكبة من المفكرين المعاصرين الذين استفادوا من أفكار ميد، وإذا كان ذلك كذلك، فإن الأفكار التي جاءت حول التفاعلية جاءت على نحو متناقض. إن الدليل الواضح على التناقض الذي حدث في أفكار هذه النظرية، يتضح بشكل جلي من خلال الجدل الذي دار رحاه بين مدرستي "إيوا وشيكاغو" حول التفاعلية الرمزية .إن هذا التناقض يتمثل في هجر هاتين المدرستين لبعض أفكار ميد، تلك التي رأت أنها غير ملائمة لدراسة الواقع الاجتماعي. لقد رأت مدرسة "إيوا" أن ميد نهل من مفهومات ورؤى علم النفس الاجتماعي، وأن هذه المفهومات والرؤى قد تم تكفينها منذ زمن بعيد ولا تفيد في دراسة الواقع الحياتي. أما "شيكاغو" والتي برز من خلالها "بلومر" ، فإنها هي الأخرى تناقضت بصورة رئيسية مع أفكار "ميد" ، وأضافت وعدلت كثيراً من أفكارها .وإذا كان بلومر يعبر عن أفكار مدرسة شيكاغوا ، فإن ممفورد كوهين يمثل أفكار مدرسة إيوا التي افترقت هي الأخرى عن أفكار

"ميد"، خاصة في استخدامه للمقاييس الكمية لأفكار التفاعلية.وإذا كان أيضاً مدرستا إيوا وشيكاغو قد افترقتا عن أصول أفكار التفاعلية الرمزية التي أبتدعها ميد، فإن ثمة نقاط اتفاق بينهما، ولكن قبل التعرض لذلك دعنا نراجع التراث العام والافتراضات التي قدمها ميد حول التفاعلية الرمزية واستخداماتها التي تعبر عن جوهر الرؤى النظرية للتفاعلية الرمزية(٤٣).

أ - كرمز الإنسان.

تستخدم التفاعلية الرمزية المكان بشكل مركز للإشارة إلى كفاءة الإنسان في خلق واستخدام الرموز أنها في ذلك تصنع فرقاً واسعا بين الإنسان والحيوان. إن الإنسان له قدرات غير محددة عن الحيوان في صياغة الرموز وإقامة عملية الاتصال .إن الإنسان له قدرة فائقة في خلق الرموز في العالم المعاش ، تلك التي تفوق عملية خلق الموضوعات والأفكار ، وذلك من خلال خبرته ، وإنه بدون القدرة على خلق الرموز واستخدامها في المسائل الإنسانية ، ونماذج التنظيم بين الإنسان ، لا يستطيع أن يخلق عملية البقاء أو التغير .فالإنسان أصبح أكثر قدرة في التحرر من الغريزة والبيولوجيا ، الأمر الذي ساعده على استخدام الرموز والتكيف والبقاء في العالم المعاش (٤٤).

ب - الاتصال الرمزي .

لقد استخدم الإنسان الرموز في عمليات الاتصال بالآخرين .فمن خلال القدرة على إنشاء المعنى والتأثير في الاتصال ، فإن عملية الاتصال الرمزي ، باتت أكثر تعقيداً ، وهذا ما يعبر عنه استخدام الإنسان للكلام أو اللغة الرمزية في عملية الاتصال . إن استخدام إيماءات الوجه والأصوات وحركات الجسم

وكل الأشياء الرمزية ، ما هي إلا طريقة خلق المعاني العامة والفهم المتبادل التي تكون آلية هامة في إقامة التفاعلات بين الإنسان والآخر في إطار المجتمع.

إنه وفقا للأفكار السابقة التي كان " لميد " الفضل في صياغتها ، أن شدد كل من "بلومر" و"كوهين" على قدرة الإنسان في استخدام الرموز ، تلك التي ساهمت في تنمية القدرة على صياغة الفكر والتعريف بانعكاس الذات .وعلى الرغم من وجود اعتبارات غير متوافق عليها ، خاصة التي تتصل بالتركيب والثبات في الشخصية الإنسانية ،فإن بلومر يشدد على قدرة الإنسان على رؤية ذاته كموضوع، فضلاً عن إدخال أي موضوع في إطار الموقف التفاعلي . وعلى ذلك ،فإن الفاعل الإنساني لم يوضع في الاعتبار في تفسير مثل هذه الأشياء، وإنما بدلاً منه يعتبر النشاط هو الذي يخلق العالم من خلال الاستجابات وحسب. إن التفاعل وظهور أنماط التنظيم الاجتماعي يمكن فهمها من خلال التركيز على قدرة الأفراد في خلق رموز العالم الموضوعي التي تكون لها استجابة واضحة في عمليات التفاعل، برغم وجود مجموعة الاحتمالات العفوية وعدم الغموض في السلوك الإنساني. وإذا كان الإنسان يستحضر الموضوعات في المواقف المختلفة ،فإن المواقف هنا، تتوقف على السلوك والذات، التي تكون قاسماً مشتركا في كثير من الموضوعات، وتتبدى بوضوح في المواقف المختلفة، ليس فقط على صعيد الموضوعات الآتية، وإنما أيضاً على صعيد الموضوعات المستقبلية .

وبشكل مختلف يشدد "كوهين" على أهمية الأفراد في تعريف جوهر الذات،إذا يرى أنه من خلال التنشئة الاجتماعية، يستطيع الإنسان تكوين مجموعة المعاني والاتجاهات، ليس فقط تجاه الآخرين، وإنما أيضاً تجاه ذواتهم.

إن جوهر الذات سوف تشكل من خلال الآليات التي يستخدمها الأفراد لتعريف المواقف من خلال الظروف التي تبدو لهم، فضلا عن الموضوعات التي يرتبطون بها في إطار المواقف الاجتماعية .وعلى الرغم من ذلك كله فإن كوهين يرى أن الشخصية ليست واحدة على طول الخط، إذ تحظى باختلاف نسبي بين الأفراد، فالأفراد يصدرون تفاعلاتهم ، ويمارسون تنبؤاتهم وتوقعاتهم وإذا كان من الممكن أن نعرف التوقعات التي تصدرها هذه الجماعات ، فإنها بمعنى محدد هي التي تشكل جوهر الذات، وتمدنا بأساس صادق من خلال التنبؤ بأنماط السلوك(٤٥).

ج - طبيعة التفاعل

يجدر أن نشير إلى أن كلا من "بلومر وكوهين" ركزا على عملية لعب الدور الذي يفعله الإنسان فى إطار عملية التفاعل ،إذ فسرا هذه العملية في ضوء الإيماءات. إنه يمكن تفسير التفاعل في ضوء تفسير الايماءات. فالفاعل يستطيع أن يتدرب على مختلف النشاطات التي يمارسه الإنسان ومن ثم يصدرها بشكل دائم في سلوكه الذي يتمظهر بوضوح في عمليات التعاون والنشاط المنظم ، إنه وفقا لذلك فإن "بلومر وكوهين" لم يوافقا على درجه التفاعل والنشاط الذي يمارسه الفاعل ، بقدر ما ركزا على عمليات التفاعل الإنساني التي تحدث في إطار العلاقات الاجتماعية. إن ذلك جعلهما يفضلان مسألة عوائد أو مخرجات التفاعل. زد على ذلك أن "بلومر وكوهين" ، كانا أكثر التفاعليين اللذين مالا إلى التشديد على العمليات الصغرى بين الأفراد في إطار الجماعات الصغيرة . وحيث أن "بلومر" قد ركز على ما أشرنا إليه قبل قليل ، فإن "بلومر" هو الآخر قد دافع عن البنيات الثابتة في تكوين التنظيمات .وفي الوقت الذي يركز فيه "كوهين" على جوانب البناء في المواقف الاجتماعية المختلفة ، فإن بلومر قد

ناقش هذه الفكرة من خلال تركيزه على البناء الاجتماعي باعتباره أحد الموضوعات التي تستخدم في تعريف الموقف الاجتماعي .

وأحرى بنا أن نشير في هذا الصدد إلى أنه إذا كانت التفاعلية الرمزية تضع نصب أعينها على السلوك الإنساني، فإنها تركز عليه في إطار الحياة اليومية.إن دراسة السلوك الإنساني في إطار الحياة اليومية لم يأت من فراغ كما سبق أن أشرنا ،إلا أنهم يميزون بين خصائص التفاعل ،ويأخذون من المكان والوجود الإنساني كأساس للتفسير وتعريف الأفعال الأخرى المضادة أو ما نسميه برد الفعل أو الفعل المنعكس. إن الاستجابات الأخرى التي تأتي كرد فعل، إنما تأتي بالأساس من خلال فهم المعني والإشارات . إن تركيزهم على المعاني والإشارات جعلهم يركزون على تفسير الرموز والإشارات التي يستخدمها الفرد. إن المعنى الذى يستجيب له الفرد ،أو يعتبر رد فعل للأعمال الأخرى ، دائما ما تنسب إلى الأدوار الأخرى التي يلعبها الآخرون ، تلك التي تساهم في تشخيص المعاني الأخرى للجماعات الإنسانية في إطار مواقف الحياة اليومية التي تتفاعل في إطارها الذات الإنسانية .إنه من كل ما تقدم يمكن القول أن التفاعلية الرمزية أعادت من جديد وبشكل منطقي التحليلات السيكولوجية الاجتماعية ، التي من خلالها أوضحت أهمية الموقف في تقرير النفس في إطار البناء الاجتماعي[٤٦].

إن التفاعلية الرمزية كإطار نظري تقودنا إلى نقد الإنسان من خلال علم النفس الاجتماعي، إذا تركز على الوقائع والأماكن التي توجد في إطار الوعي الفردي في داخل البناء الثقافي الاجتماعي .إن تركيز التفاعلية الرمزية على عملية التفاعل الاجتماعي جعلها تركز على اللغة والظواهر المعرفية

والمعلومات التي تدور حول ما يسمى بالنفس أو الذات الخـفـيـة Covert self التي تحول السلوك إلى وجود ملاحظ (٤٧).

وعلى الرغم من أن التفاعلية الرمزية تعد من أقدم المـدارس النظريـة التي اهتمت بدراسة التفاعلات الاجتماعية اليومية، إلا إنـها تتسـم بـالغموض المتعمد، ناهيك عن استخدامها لأشكال متعددة . وبغض النظر عن هذا الغمـوض أو ذلك التعدد، فإن النظرية الراهنة فى مجملها تعتمد على التجريـب فـي كـل بحوثها ، ولكن لا يعني ذلك إنها خالية الوفاض من أي توجه نظري .أن العكس هو الصحيح ، ففي الوقت الذي لا تجافي مقولة بارسونز الرئيسة حـول وحـدة الفعل، في الوقت عينه تقوم على كوكبة من المسلمات حول الفاعل الذي يختـار الآليات المناسبة التي تعينه على تحقيق أهدافه سواء كانت مادية أو اجتماعيـة أو ثقافية ، تلك الأفعال التي تتبادل وتأخذ دوماً صيغة الثبات .

وإذا كانت البارسونزية تركز على عملية تبادل الأفعال وتشـكل الأدوار، وعلى الأدوار التي تتحقق في داخل الإنسان ، وكذا على سلوك الأفـراد ، بمـا يعنى إنها لا تفصل بين الفعل والبنية باعتبارهما يقدمان تفسيراً سببياً عاما ، فـإن التفاعلية الرمزية لا تستند على ذلك وتتعاكس معـه ،إذا تركـز علـى الفعـل الاجتماعي وحسب دون النظر إلى الإنساق الاجتماعية ،إنها في ذلك تتساوق مـع نظرية الاختيار العقلاني ،إذ لا تهتم بالفعل ، ولكن تهتم بالسلوك في إطار وحـدة الفعل الصغرى.

وفي هذا الإطار يمكن أن نوجز أهم فرضيات التفاعلية الرمزيـة فـي البنود الثلاثة التالية :

١ – إن البشر في تصرفاتهم يتجهون وفق ما تعنيه الأشياء بالنسبة لهم .

٢ – إن التفاعل الاجتماعي في المجتمع يفرز مجموعة من المعاني التي هي نتاج لها .

٣ – إن مجموعة المعاني التي يفرزها التفاعل الاجتماعي يتم تعديلها وتداولها في إطار التفاعلات التي تتكيف مع الإشارات التي يتلقونها.

إننا نفهم من الفرضيات السابقة التي تستند عليها التفاعلية الرمزية ، أن التفاعلات بين الأفراد من خلال اللغة تتضمن دالا ومدلولا ، وأن الدال يشير إلى المعنى المشترك الذي يفرز عملية التفاعل بين البشر ، أو الذي يفضي إلى عملية التعاون فيما بينهم ، أما المدلول فهو ما يشير إلى المعاني التي تتولد من خلال التفاعل الاجتماعي والتي تشكل عالمنا الذي نحياه .إن الدال والمدلول وفقا لتعريفهما السابق يوضحان أن الفاعل في اختياراته يسعى إلى تحقيق أهدافه من

خلال مجموعة من الآليات ، تلك التي تفرضها طبيعة المعايير والقيم الاجتماعية والثقافية، فضلاً عن أن هذه الاختيارات دائما ما توجه إلى إشباع الاحتياجات المتبادلة من خلال الأدوار التي تأخذ صفة الدوام والاستمرار في الحياة القائمة .

إن المطلع على الطروحات الحديثة التي أشرنا إليها على طول الفصل الحالي يتضح له إلى أي حد تعاندت مع الأطر النظرية الكلاسيكية التي حذت حذو العلوم الطبيعية والكمية ، واتسمت برداء التحليلات الواسعة. إن هجر النظريات الحديثة للمنطلقات النظرية والمنهجية للرؤى الكلاسيكية جعلها تخاصم البعد المؤسسي الذي اتصفت بها الأخيرة ، الأمر الذي جعلها ترتمي في أحضان

التفاعلات اليومية ، وتستند على البعد الضيق وليس الواسع في التحليل. إن الاتكاء على المستوى الميكرو وليس الماكرو جعل سوسيولوجيا الحياة اليومية تضع الأفراد نصب أعينها ، ناهيك عن الاهتمام بالتفاعلات والسلوك والحيز المكاني والخطابات الرمزية ولغة الحركة ، وأحرى بنا أن نسجل في ختام هذا الفصل ، إننا إذا كنا ركزنا على أهم أطروحات الرؤى الجديدة التي تشكل منها المدخل الحياتي ، فإننا لم نأت بها من باب الحشو النظري أو الترف العلمي ، وإنما لكي نوضح من خلالها كيف تشكل الإطار النظري الذي نستند إليه في معالجة موضوع الدراسة الراهنة.

مراجع الفصل التاسع :

(١) جوفاني بوسينو ، نقد المعرفة في علم الاجتماع ، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٩٥،ص ص ٢١-٢٣.

ويمكن الرجوع حول هذه الفكرة إلى :

ج. ب. فرانتسوف ، نقد علم الاجتماع البرجوازي ، ترجمة رجاء أحمد، مركز الأبحاث والدراسات الإستراتيجية في العالم العربي ، الطبعة الأولى، دمشق،١٩٨٨ ، ص ص١٥٨-١٧٤.

(٢) اليكس انكيليس ، ما السوسيولوجيا ؟ : مدخل إلى العلم والمهنة، ترجمة عيسى سمعان ، منشورات وزارة الثقافة ، الطبعة الأولى، دمشق ،١٩٩٦، ص٧٩.

(٣) جيوفاني بوسينو ، نقد المعرفة ... ، مرجع سابق ،ص٣.وحول فكرة استدانه علم الاجتماع ومفاهيمه ورؤاه النظرية من العلوم الأخرى راجع :

إيان كريب، النظرية الاجتماعية : من بارسونز إلى هابر ماس ، ترجمة محمد حسين غلوم ، عالم المعرفة ، العدد ٤٤، الكويت ،١٩٩٩،ص٦٧.

(٤) اليكس انكيليس ، ما السوسيولوجيا؟ ... ، مرجع سابق،ص٨٦.

(٥) بوسينو ، نقد المعرفة ..... ، مرجع سابق ،ص١٣.

(٦) السيد الحسيني ، الاتجاهات الفينومينولوجية الحديثة في علم الاجتماع ،

تحليل نقدي ، عالم الفكر ، العدد الثاني، المجلد الخامس والعشـــرون،أكتوبـــر– ديسمبر ١٩٩٦ ،ص ٧٥.

(7) Wolff R., "Phenomenology and Sociology" in : Bohomore T. and Nissbet R.,

(eds.), A History Of Sociological Analysis, Heinemann, London, 1981,

pp.499-503.

(8)Smart B., Sociology Phenomenology and Marxian Analysis, kegan Poul and Routledge, London, 1969,pp.97-98.

(٩) بوسينو ، نقد المعرفة ٠٠٠٠، مرجع سابق ،ص١٤.

(١٠)المرجع نفسه ، ص ١٥.

(١١) شحاته صيام ، "خيانة النظرية في بحوث الخدمة الاجتماعيـــة "، مقدمـــة الترجمة العربية لكتاب علم اجتماع الخدمة الاجتماعيـــة ، مصـــر العربيـــة للنشر والتوزيع الطبعة الأولى القاهرة ،١٩٩٩ ، ص ص٧–١٠.

(١٢) بيار أنصار ، العلوم الاجتماعية المعاصرة ، ترجمة نخله فريفر ، المركـــز الثقافي العربي ، الطبعـــة الأولـــى ، المغـــرب ،١٩٩٢،ص ص١١–١٤. ويمكن الرجوع أيضاً إلى : أيان كريب ، النظريـــة الاجتماعيـــة ،٠٠٠٠ ، مرجع سابق ، ص ص١٠٩–١٢٦.

(١٣) بيار أنصار ، العلوم الاجتماعيـــة ٠٠٠٠، مرجـــع ســـابق ،ص ص ١٤١٦.

(14)Goffman E., "The Interaction Order", review,Febraary 1983, American Sociology pp. 1-9

(15)Goffman E., Exploring The Interaction Order, .Polity Press, Cambridge , 1988,p.2

(16)Goffman E., The Presentation Of Self in Every Day life, Anchor Books, New York, 1959, P.212.

(17)Turner J., The Structure of Sociological Theory, Belmout, California,1991, p. 449.

(18)Couins R., Theoritical Sociology, Harcourt Brace Jauanovich, San Diego, 1988, pp. 203-207.

(١٩) يوليوس فاست ، لغة الجسد وعلوم الحركة ، ترجمة محمد حمـول. دار ابن هانئ ، الطبعة الأولى ، دمشق ، ١٩٩١،ص ص٧-١٢.

(٢٠) المرجع نفسه ، ص ص٢٥-٣٢. وحول نفـس الموضـوع تجـد معالجة بارعة للغة الجد وخطاب الحركة في :

(21)Giddens A., Socidogy..., Op. Cit ., pp.91-95.

(٢٢) بيار أنصار ، العلوم الاجتماعية .... ، مرجع سابق ، ص ٣٠.

(23)Turner J. , The Structure ...., op. Cit ., pp. 408-912.

(٢٤) بيــار أنصــار العلــوم الاجتماعيــة ...، مرجــع ســابق ، ص ص٣١٣٣.

(25) Bourdieu p., and Parson J., Reproduction in EducationP; Society and Cutture, Sage Publications, London, 1977, pp.205-213.

(26) Cetina R.,.The Macro Sociological Challenge of Macro Sociology, in: Cetina R. and Cicourel A.,(ads.) , Advanced in Social Theory and Methedology, Routldge and Regain Poul, 1981,pp. 1-5.

(٢٧) ليوتار، الوضع ما بعد الحداثى ، ترجمة أحمــد حســان ، شــرقيات ،الطبعة الأولى القاهرة ،١٩٩٤، ص ص٧-٩.

(28) Habermas J, the Theory of Communication Action, Becon, Boston, 1988, pp. 82-89.

(29) Giddens A., The Constraction of Socity, univ. of Califrniapress, Barkelly, 1985, p.102.

(30) Habermass H., The Theory Of Communication ....., Op.cit.,pp. 13-17.

(31) Giddens A., The Construction......, Op. Cit., pp.375-376.

(32) Habermass J., The Theory......, op. Cit.,p.17.

(33) Lukman N., the Differentiation of Society, Columbia univ. Press, New York, 1982,pp.13-15.

(34) Calhoun C",.Populist Politics Communication Media and Large Scale Social integration", Sociological Theory, Vol.6, No.2, 1988, pp. 219-241.

(35) Gadaner H.G., Tructh and Method, Seabury, New York, 1975, pp. 212-21.

(٣٦) ايان كريب، النظرية الاجتماعية ....، نرجع سابق، ص ص١٠٩-١١٤.

(37) Friedman D., Hechter M ",.The Conterbutrion of Rational Theory To Macrosociologicel Rescarch", Sociological Theory, Vol.6, No.2, pp. 201-208.

(38) Tilly C",.Reuiew Essay: Individualism Askew", Anerican Journal of Sociology, Vol.96, No.4, pp.1007-1011.

(39) Turner J., The Stracture....., op. Cit., p. 352-253.

(40) Coeman J., Individual interests and Collective action: Studies of Rationality and Social Change, Cambridg Univ. Press, New York, 1986,p.84.

(41) Turner J., The Structure......, op. cit., p. 472.

(٤٢) بيار أنصار، العلوم الاجتماعية ....، مرجع سابق، ص ص٧٥-٨٥.

(٤٣) إيان كريب، النظرية الاجتماعية............. ....، مرجع سابق، ص ص٤٧أ-١٦٤.

(44) Wilson T",.Normative and Interpretive Pradigims in Sociology ,"in : Doglas J, understanding Every day Life, Routledge and Megan Poul, London, 1970.

(45) Meltzer B.N. and Petras J.w" ,.The chicage and Twa Schools of Simbolic Interaction, in : Shibutan ?T.,(ed.), Human Nature and Collective Behaviour, Prentce Hall, 1970.

(46) Turner J.,The Structure, op.cit., p.391.

(47) Tucker Ch. W., Some Methodological Problems of Kuhn,s Self Theory , Sociological Quarterly , No.1, Winter 1966,pp. 345-358.

(48) Turner J.,The Structure ...,op.cit., p.396.

(49) Morrione T. J., "Symolic Interaction and Social Action Theory." Sociology and Social Research, Nol.59, No.3, pp. 201-208.

(٥٠) إيان كريب ، النظريـــة الاجتماعيـــة ......، مرجـــع ســـابق ، ص ص١٢٩-١٣٤.

الفصل السادس

التأويل وسوسيولوجيا المعرفة:

ما بعد الحداثة والعودة إلي الفلسفة

التأويل وسوسيولوجيا المعرفة:

ما بعد الحداثة والعودة إلى الفلسفة

... التجربة الإنسانية هي جوهر

روح المعاشرة الاجتماعية ..."

مقـــدمة:

تأخذ العلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة حركة شد وجذب ، أو قل أنـــها كانت أشبه بحركة البندول ، حيناً تتقاطع وتتفارق ، وحيناً آخـــر تكـــون علاقـــة وشيجة لا ينفصم عراها. ففي بواكير نشأة علم الاجتماع ، أو ما نسميه بوقت مـــا قبل الحداثة ، ارتكن كثيراً إلى المقولات الفلسفية التي كانت تفسر الواقع تفســـيراً تأملياً ، ثم ما لبث أن افترق عنها في زمن الحداثة ، خاصة بعد انتصـــار العلـــم الوضعي وسيادة تفسيراته السببية. ولكنه فيما يسمى بما بعد الحداثة يكون قد عاد لتوثيق روابطه معها ، خاصة حينما يستخدم مقولاتها المتصلة بمفهوم التأويل.

وأحرى بنا أن نسجل هنا ، أن عودة علم الاجتماع إلى أحضان الفلســـفة مرة أخرى خلقت ضرورة وجودية ومنهجية ، تلك التي أوضحت الأزمة التـــي شهدتها فترة الحداثة ، والتي تتعلق باستناد السوســـيولوجيا علـــى نـــهج العلـــوم الطبيعية واستدانته لكثير من مفهوماته وتكنيكاتـــه ، وابتعـــاده عـــن البـــاطن ، وانشغاله وحسب بتفسير الظاهر. والواقع أن أزمة السوسيولوجيا لا تعود وحسب إلى ما ذكرناه قبل قليل ، بل يتصل أيضاً في ابتعادها عن الذات وتفاعلاتها فـــي الواقع المعاش تحت دعاوى الموضوعية.

إنه في ضوء هذه الأزمة ، فقد راح أصحاب ما بعد الحداثة يفتشون عن الذات ، لكي يعيدوا إنتاجها من جديد ، ذلك الأمر الذي كان نوعاً من التمرد على الرؤى النظامية أو المؤسساتية التي خيمت على علم الاجتماع لفترات طويلة ، والتي من خلالها تم تهميش الذات واغترابها عن ذاتها وعن واقعها.

وإذا كانت الحداثة قد تقاطعت مع الفكر الديني والأوهام والفكر الميثولوجي ، فإنها في المقابل قد آمنت بالعلم والتكنولوجيا أو العقل الأداتي الذي من وجهة نظرها تمثل أصل الحداثة ، ومن ثم تحرر الإنسان من حاجاته ، أو من أي شيء. إن الحداثة تبعاً للتصور السابق تكون ما هي إلا نوع من أنماط الحياة التي تنتفى فيها العلاقات الاجتماعية والعواطف والأعراف والمعتقدات التي هي من وجهة نظرها تقليدية ، الأمر الذي جعل العقل لديها هو فاعل التحديث ، وليس أي شيء آخر ، أو قل أن العقل لديهم هو بؤرة الفعل الذي من شأنه أن يغير المجتمعات الإنسانية إلى أخرى عقلانية حديثة.

إن ما أشرنا إليه قبل قليل هو العقل الأداتي الذي حل محل الأخلاق التي عرفتها الفترة السابقة للقرن الثامن عشر. إن هذا العقل يختلف بالضرورة عن العقل الطبيعي الذي كان يتمتع بالعلاقات الفطرية والغريزية ، ومن ثم ينفي جميع الصور التي تفرض ثنائية مادية (الموضوع – الذات) للنظر من خلال الطبيعة للإنسان. إنه هنا تم طرح خطاب جديد يستند إلى العقل لفهم الإنسان بصورة مادية تخالف الواقع الفكري والروحي الذي كانت عليه الفلسفات التقليدية.

إن إلغاء الذات من خلال النزعة اللاإنسانية للحداثة ، وخنق العاطفة والخيال ، والتأكيد على العقل الأداتي وقدرته على تفعيل التحديث ، هو ما جعل الفكر الحداثي يتحول من النظر إلى الكون الكبير (العالم) إلى الكون الصغير

(المجتمع) ، ذلك الأمر الذي أدى بأصحاب ما بعد الحداثة إلى إحياء الذات من جديد ، بعد أن كفنتها الحضارة وأهالت عليها التراب. إنه بخلاف ما كانت عليه العقلانية الكلاسيكية التي رأت ضرورة أن ينتصر العقل على الحواس ، فهي ترى ضرورة حضور الذات التي تمتزج فيها وحدة الحياة والفكر والتجربة والشعور ، أي الانتقال من الطبيعة إلى الفاعل الذي تتجلى من خلاله الحياة الواقعية ، حيث تكون الذات هي الفاعل الذي يكون له دور ووظيفة في الواقع المعاش.

وبيد ان الحداثة ترى أن الذات تتمثل في الأدوار الاجتماعية مثلها في ذلك مثل الفلسفات الكبرى التي رأت الذات المتأملة فقط في العالم الخارجي وليس في المجتمع الذي نعيش فيه ، فإن ما بعد الحداثة حاولت أن تعيد الروابط بين الذات والآخر في ضوء اعتبارها حركة اجتماعية تبتعد عن النرجسية ، وتفسر وتؤول الواقع من خلال وعيها الداخلي ، لكي تتحرر من قيود السيطرة والتسلط الذي فرضته المؤسسات القائمة. إنها تبعث الذات من جديد لكي تنفك من سيطرة الأجهزة ، حتى تتكشف لها ذاتها ، وتقاوم تقنيات السلطة.

إن الحرية التي تنادي بها ما بعد الحداثة تعني تجاوز السيطرة من خلال الاتحاد مع الآخر ، ذلك الذي يمكنها أن تدرك ذاتها وقدرتها وأدوارها لإنتاج نوع آخر من الذات ، تستطيع أن تأول من خلال وعيها ما هو قائم في الواقع المعاش ن من أجل تجاوزه ، وهو ما يطلق عليه تعبير سيكولوجي بالبحث عن ذات الذات ، أو ما نسميه نحن بالعقلنة الأخيرة التي لا تأتي في مخاصمة الواقع الاجتماعي الاقتصادي القائم ، بل قل أنها تأتي في انعكاس ما هو قائم عليها.

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول أن مرحلة الحداثة تمثل السوسيولوجية الماكرو Macro ، بينما تكون مرحلة ما بعد الحداثة تمثل السوسيولوجيا الميكرو Micro ، تلك التي تهتم بدراسة الذات ، وتحاول أن تنهي إلى الأبد مرحلة الحقائق اليقينية. إن الاهتمام بالذات من قبل الأطر النظرية الصغرى جعلها تفتش في قاع الحياة اليومية ، مغفلة بذلك الفكر المتعالي. وبغض النظر عن ما قدمته هذه الرؤى – هنا – فإن ما نود أن نشدد عليه، أن هذه الأطر النظرية حاولت أن تعيد القديم في ثوب جديد ، إذ تدين للفكر الفلسفي في كل مقولاتها ، خاصة ما يتصل بالفكر الظاهراتي والوجودي والفرويدي والبنيوي.

وحيث أن هذه الأطر النظرية قد حاولت استدعاء المقولات الفلسفية القديمة ، فإنها في المقام الأول – ومن خلالها – حاولت أن تغلق سيرة الفاعل الذي يتوافق مع المؤسسات القائمة ، ويعمل على التكيف معها ، وتبحث عن الفاعل الذي يسعى إلى التمرد عليها. إن البحث عن الحرية والخروج على ما هو قائم ، جعل الذات في قطيعة مع العلم ، الذي كان بمثابة صورة واقعية لعملية الدمج الاجتماعي والثقافي والتكيف ، أو قل التسلط. إن الانفصال بين الذات والنظام ، جعل علماء الاجتماع منذ نهاية عقد السبعينات يحاولون تأمل هذه الذات في الواقع المعاش ، تلك الفكرة التي تم استدعائها من قلب التاريخ.

ولكن قبل البدء في تناول موضوع هذه الورقة ، يصبح من الضروري أن نتطرق إلى العلاقة بين الاجتماع والفلسفة ، وكيف شهدت اقتراباً وافتراقاً ، إلى أن عاد الأول في أحضان الأخيرة. والواقع أن ذلك يجعلنا نركز على ثلاثة موضوعات رئيسة ، الأول هو ما يتصل بالانقلاب على العلوم الوضعية ، والثاني الذي يتعلق باستدعاء وإحياء مقولات فلسفية قديمة في ثوب جديد ،

وخاصة ما يرتبط بمفهوم التأويل ، وأخيراً ما يتصل بمحاولة السوسيولوجيا لتركيب مقولاتها على هذا المفهوم ، تلك التي تعرف باسم النظرية التركيبية.

أولاً: السوسيولوجيا في إطار الحداثة :

من التفسير إلى التحليل

أشرنا في موضع سابق أنه منذ ولادة علم الاجتماع كعلم يهتم بدراسة المجتمع ، وقد وضع نصب عينيه مهمة محورية تتمثل في دراسة العلاقات الاجتماعية التي تهيكل نظم المجتمع القائم. ووفقاً لهذه المهمة ، فقد سار علم الاجتماع وفق دربين ، الأول يتمثل في الدراسة المنهجية للقوانين التي تحكم الكل الاجتماعي ، أما الآخر فيتمثل في إقامة التحليلات الاجتماعية السببية الواسعة للظواهر الاجتماعية. والحقيقة أن الدراسة المنهجية والتحليلية التي شكلت ملامح علم الاجتماع كانت ذات طبيعة فلسفية وأيديولوجية ، الأمر الذي أبعدها عن المعرفة الحقيقية ، أو قل أنها جاءت مختزلة ، ناهينا عن تمحورها حول البنى والمؤسسات القائمة والعلاقات الاجتماعية النظامية التي تهيكلها ، تلك التي أخضعها للبحث من خلال مفاهيم ومناهج وتكنيكات ما يسمى بالعلم الطبيعي أو الوضعي(٥).

إن استعارة علم الاجتماع مفاهيمه وتشبيهاته وحتى [illegible] العلم الطبيعي ، جعل البعض يرى أن الأخطاء الذي وقع فيها تعود إلى هذه المسألة. إن خلو علم الاجتماع من أية خصوصية منهجية ونظرية ، جعلت كثير من نتائجه في مخاصمة مع كل تفاعلات الواقع الاجتماعي ، وهذا ما لاحظه "هايك" Hayek الذي يرى أن ما يستخدمه العلماء والباحثين كان مأخوذاً عن وقائع العلوم الفيزيائية. إن وهم استخدام آليات العلوم الطبيعية تعود إلى اختلافها مع

الوقائع الاجتماعية التي خيل لهم أنها وحسب معتقدات وآراء فردية تأتي من خلال الشخص الفاعل. لقد غاب عن هؤلاء توليد الأفعال الواقعية التي تميز الممارسة العملية ، وبذا يكونوا قد حاولوا تحديد ما يحدث سلفاً ، باعتبارها مسلمات قائمة ، لا ما يحدث وفق تفاعلات الواقع القائم(٦).

إن اقتران السوسيولوجيا بالوضعية أو التجريبية ، تلك التي وقفت موقفاً نداً من الأفكار الفلسفية الكلاسيكية ، قد جعل بعض المفكرين يرون ضرورة تجاوز المعرفة التي تتخذ من القيم والوجود محوراً في دراستها. إن رفض الميتافيزيقا باعتبارها منهجاً تجاوزه الفكر البشري جعلهم يرون أطروحاتها لا محل لها من الإعراب ، أو قل أنها لغو فارغ لا معنى له ، وبعيدة كل البعد عن الوقائع الحية ، إذ يصدق ذلك على مفهومات الحس ، والجوهر ، والمادة ، والروح ، التي إنْ عبرت إنما تعبر عن وجدان صاحبها ، ومن ثم تبتعد عن عملية الإجماع.

وإذا كانت المفاهيم التي ذكرناها قبل قليل تدخل في باب الكلام الذي لا معنى له من وجهة نظر أصحاب الرؤى الوضعية الكلاسيكية ، فإنها في المقابل ترى أن الكلام ذو المعنى هو الذي يصور الواقع تصويراً منطقياً يتوافق مع بيئة الواقع. أو بمعنى آخر أن الواقع هو ما يتحدث عنه العلم والعلماء. إننا نفهم من ذلك أن الوضعية قد أخذت موقفاً من جميع المعارف التي لا تتصف بالصفة العلمية ، فضلاً عن معارضتها للمعارف التقليدية التي أخذت صيغة ثنائية مثل الذات والموضوع(٧).

لقد رأت الوضعية أن المعارف والفلسفات لم تأت من خلال المعرفة ذاتها ، وإنما جاءت من خلال عمليات التأمل التي جاءت خارج الشروط الكلية التي تتضمن إمكانية المعرفة ، ومن ثم فهي لم تع الميكانزم العقلي الذي يخضع

له إنتاج المعرفة ، الأمر الذي جعلها معرفة أيديولوجيــــة ، إذ كـــانت تعكـس مصالح أخرى وليست مصالح العقل ، مما دفعها إلى قبول تحليلات وتفســيرات جاهزة وموجودة بالفعل(٨).

إن الاقتران بالعلم كان هدفه النهائي تجنب المشكلات الزائفة التي آمـــن بها الفلاسفة وروجوا لها. فالتأملات الميتافيزيقية التي شـــيدها الفلاســفة حـول الذات العارفة بالموضوع ، قد أصابها التغير ن إذ يرون أن الــذات لا تصنـع العالم ، بل تكشفه ، فالذات العارفة لم تعد الذات المتأملــة ، وإنمــا هــي عقـل مجرد، ومن ثم فهو ليس مجموعة من المبادئ الثابتة ، كما هو لــدى الفلســفات القديمة. إن العقل هو أداة إجرائية تعمل على الكشف عن الدور الســلبي الــذي يقوم به الحدس الذي يمثل عقبة كؤود أمام الوصول إلى المعرفة الحقيقية(٩).

ففي حضور العلوم الطبيعية تكون المعرفة المباشرة قد انتهت ، حيـث لا مكان لحدس الظاهرة ، فالمعرفة المباشرة باتت معرفة غـــير علميــة ، تعــوق الوصول إلى الأشياء الصحيحة والموضوعية. إنه في إطار الإيمان بالعلم ، لــم يعد الصدق مجرد الاتساق بين أجزاء الكلام ، بل بات المطابقة بينه وبين الصيغ الرياضية والظواهر الطبيعية. إن منطق العلوم الذي قام على أنقــاض المنطــق الأرسطي ، يرى أن قواعد المنطق الصوري التقليدي لا يكشف عن مجـــهول ، ولا تزودنا بمعرفة جديدة ، وتقف حجر عثرة أمـــام الوصــول إلــى المعرفــة الحقيقية. إذ لا تكون إلا تحصيل حاصل. إنه وفق الاستناد إلى العلوم الطبيعيــة ، فقد رأت الوضعية أن المشكلات التي تصدت لها الرؤى الفلسفية الكلاسيكية قــد قطعت جذورها مع العقل ، إذ تم الزج بها فـــي إطــار الشــعور والأســطورة والدين(١٠).

ويبد أن السوسيولوجيا وفق أفكارها الوضعية الأرثوذوكسية تدعو إلى اعتبار الوقائع كأشياء ، ومن ثم فحتماً أن يتم دراستها في حل عن القيم التي يتسلح بها الباحث ، وهو ما تحاكي فيه العلوم الطبيعية ، فإن مثل ذلك قد لاقى دفوعات نقدية من بعض السوسيولوجيين ، حيث يشكل الباحث جزءاً متمماً للعالم الذي يدرسه ، وهو ما يعني اتحاد الذات مع الموضوع. إن مثل هذا الرأي ينفي التعرف على الأشياء من الخارج ، إذ ينبغي المشاركة في فهمها ، وهذا ما يدعوه "كولي" Cooly بالاستبطان العاطفي ، أو الفهم العاطفي عند "فيبر" Weber . إن فصل الذات عن الموضوع ، يعني إلغاء المعرفة على حد تعريف كارل مانهايم. إن العلاقة الوشيجة بين الذات والموضوع الذي يدرس ، يتوقف على مدى إدراك الذات بصورة واعية ، وعلى الدور الذي تلعبه في العالم ، ذلك الذي يجعل من المعرفة الأسباب الحقيقية لتجاوز الذاتية ، أو قل لإدراك الموضوعية(١١).

وعلى الرغم من أن الوضعية التجريبية تمثل ثورة فكرية ضد فلسفات التأمل ، فإن هناك ثورة مضادة عليها جاءت من بين يديها ، تلك التي تتمثل فيما يسمى بالوضعية المنطقية أو التحليلية. والمتأمل فيما طرحته هذه النظرية يجد أن المعرفة لديهم هي بمثابة نسق صوري مجرد لمجموعة من الوقائع المجزأة التي تعود في معناها إلى جهاز منطقي واحد يعمل على التنسيق والبناء والمقارنة فيما بينها ، والتي تكون فيها اللغة الفارس الأول.

وإذا كانت هذه المحاولات قد أدارت جدلاً واسعاً مع الوضعية التقليدية ، فإنها تدخل في أضمومتها ، حيث الاثنان يحملان نزعة ذاتية تامة ، تهتم في المقام الأول بالإمكانية المنطقية للتحولات على حساب المعرفة المنطقية ، التي تكون فيها اللغة نسقاً من الإشارات والرموز. إنها وفق ذلك تفسر قوانين الطبيعة

في إطار قوانين اللغة ، إذ ترى أنها أبنية منطقية. إن ذلك جعلهم يعجزون عن تقديم أساس موضوعي للواقع ، فضلاً عن عدم قدرتهم على تفسير الأحداث المستقبلية أو حتى التنبؤات العلمية[١٢].

فالمعرفة العلمية لديهم هي معرفة رمزية لغوية ، أو قل أنها مجموعة من المنظومات أو البناءات الرمزية التي هي العلم. إنهم يرون أن النماذج الرمزية هي الوحيدة التي تمثل محتوى العلم التجريبي ، وبذا يكون الواقع واقع نماذج ، وأن الصدق هو صدق هذه البناءات النظرية ، مما يخرج من إطارها العالم الخفي ، حيث تهتم بالظاهر وحسب[١٣].

وعلى هدى رؤية التجريبية التحليلية للواقع القائم ، فإنه ينبغي ألا يفوتنا الإشارة إلى مسألة الوجود ، الذي هو أيضاً بناء منطقي لا يشير إلى شيء محدد، مما يجعل كل ما تتقول به الفلسفة التقليدية يدخل في إطار اللغو ، حيث يدخل في مجال الشعور أو ما يسميه البعض بالخيال الرمزي. وعوضاً عن محاولات الفلسفة التأملية للنظر إلى الوجود الطبيعي فإنهم يرونه ممثلاً بشكل لا مراء فيه في اللغة التي من خلالها تتضح وحدة العالم. إن إدارة الفلسفة التجريبية التحليلية ظهرها لمقولة الوجود أو الانطولوجيا. جعلها تهتم بالنماذج اللغوية الرمزية. إن رفض ما سبق من قبل هؤلاء يأتي من خلال اعتمادهم على التجربة والمنطق وعلى اللغة الرمزية ، ليس فقط كآلية ، وإنما كلوجوس موجود في الطبيعة ، ذلك الذي فتح الطريق أمام السيكولوجيا خاصة من خلال قوانين الاشتقاق[١٤].

لقد قاد علماء الاجتماع وفق ما سبق الاستناد إلى مسلمات دامغة ونهائية، الأمر الذي جدف به بعيداً عن الحياد العلمي ، وهو ما عززه انشغال الرواد بعملية افصلاح السياسي والأخلاي ، والالتزام الأيديولوجي الذي غلف

علم الاجتماع بأمراض مفهومية ونظرية سعى من خلالها إلى دراسة وسبر غور الواقع الاجتماعي. إن مثل هذه الأشياء فرض لغة شائعة على علم الاجتماع دفع الواقع إلى رفضها ، وهذا ما يفسر محاولات دوركايم في استخدام الإحصاءات في دراسته عن الانتحار ، الذي من خلال مفهوم القطع المنهجي استطاع أن يستبدل الفهم الشائع بمفاهيم علمية أولية. إن عدم تفعيل العلاقات الاجتماعية جعل علماء الاجتماع يختزلون قراءة الواقع الاجتماعي ، ويقدمون تصورات شديدة البساطة التي تقترب من مشهد تفاحة "نيوتن" Newton . إن التركيز على العام فيما يتصل باللغة ، جعل البحث السوسيولوجي لا ينفصل عن الفهم الشائع أو العام وما ينبغي الوقوف عليه ، ناهيك عن تأويل الواقع تأويلات انتقائية ، وإلغاء الشروط الاجتماعية والوجودية التي تحكم إنتاج الظواهر الاجتماعية(١٥).

إننا نفهم مما سبق ، أنه آن الأوان أن نرفض العلم السوسيولوجي الأرثوذوكسي وتقنياته التي تنفصل عن الإطار الواقعي وعن روتين الحياة اليومية ، والتي من شأنها تختزل المعرفة الاجتماعية. إن الطقوس المقدسة التي استعارها علم الاجتماع من العلوم الأخرى تحمل وهماً منهجياً مريضاً أشبه بما وصفه "فرويد" بالمريض الذي يقضي وقته في تنظيف نظارته دون أن ينظر لها. فإذا كان المشتغلون بعلم الاجتماع قد يفكرون ملياً بطرائق وتقنيات العلم المنهجي لكي ينظروا إلى الظواهر الاجتماعية التي يعج بها الواقع الاجتماعي، فإنهم بحق لا ينظرون إلى الواقع بطريقة صحيحة ، حيث يغيب عنهم الواقع المعاش.

وخليق بنا أن نذكر ، أنه في الوقت الذي سار فيه نفر من السوسيولوجيين حذو العلوم الطبيعية واستخدموا تقنياتها ونماذجها النظرية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، فهناك أيضاً على العكس من هؤلاء الذين حاولوا

أن يفكوا الارتباط معها. ذلك الذي دفعهم إلى تقديم مجموعة من المراجعات للأفكار والآليات المنهجية التي سيطرت على هذا العلم ، تلك التي كانت بمثابة انقلاباً على الطقوس المقدمة للنظرية والمنهج ، أو قل أنها ثورة على المعتقدات اليقينية والثابتة التي عرفها لوقت طويل مسرح علم الاجتماع.

والواقع أن هذه المراجعات هي ما يطلق عليها بالبدائل المنهجية مثل الفينومينولوجيا والاثنوميثودولوجيا ، وما بعد الحداثة والبنيوية ، والاختيار العقلاني ، والتفاعلية الرمزية، والذي رأى فيها البعض إما أنها تطويراً للمقولات الأصولية في علم الاجتماع ، أو تركيب وتوليف لمقولات بعينها أو تجاوزاً لها في ضوء مستجدات الواقع الاجتماعي ، أو هي مسميات قديمة جاءت في ثوب جديد اتسمت بالاختزال والفهم الأبستمولوجي . وبغض النظر عن هذه المسميات والنعوت التي أطلقت عليها ، فإن ما نود أن نشدد عليه هنا ، أن هذه المحاولات حاولت أن ترصد الواقع الاجتماعي بآليات ومعان تتباين عن الاتجاهات الكلاسيكية أو الكبرى التي عرفها علم الاجتماع ، تلك التي ميزت بين مجالات مختلفة من الواقع الاجتماعي المعاش ، والذي يمكن أن نستدل عليه من خلال أفعال الأفراد المتبدلة في إطار الفعل ذاته.

إن تأويل الفعل الإنساني بعيداً عن فهم النظريات الكبرى ، وخاصة الفهم السببي والتفسيري ، يجعل من علم الاجتماعي علماً للدلالة والأسباب الرمزية التي عن طريقها يستطيع العلم أن يفهم ما هو ظاهر وباطن معاً ، في ضوء تأويل السلوك الفردي والجماعي في آن ، الأمر الذي يعني أن هناك خطاباً يصف الممارسات الاجتماعية باعتبارها نتاجاً للوقائع الاجتماعية ، أو يحسبانها إعادة إنتاج لها ، أو قل أنها نوعاً من الوعي في الإطار اليومي الذي يمكن من خلاله أن نصف الأوضاع التي تنتج فيها.

وعلى الرغم من خروج البدائل النظرية التي اشرنا إليها قبل قليل عن مسار ونهج النظريات الكبرى ، إلا أنه قد غاب عنها أيضاً التصدي للفعل الاجتماعي العفوي أو غير المقصود ، الأمر الذي يخلع عنها القدرة على تأسيس علم اجتماع بالمعنى الحقيقي للكلمة . إن غياب اللاوعي عن أفق وتفكير المداخل النظرية سواء الماكرو أو الميكرو ، قاد البعض إلى رفض كل ما هو جاهز أو قائم ، ويحاول أن يطرح رؤية نظرية أخرى بديلة. والحقيقة أن رفض الجاهز والقائم يعني التبصر بما يجب أن يحل مكانه. ولما كان الرفض يرتفع إلى مستوى الجدل ويتخطى البدائل ، فإنه في الوقت نفسه يخلق النقيض الذي يمثل نقلة نوعية واضحة[١٦].

إن هذا النقيض يتمثل فيما طرحه أنتوني "جيدنز" Giddens تحت عنوان النظرية التركيبية Structuralism Theory ، تلك التي لم تسع كما فعل آخرين إلى الانحياز إلى رؤية أخرى ، أو استبدلت نصوصاً بثانية ، بل سعت إلى إنتاج نوعاً آخراً من الرؤى النظرية التي تحتل فيها سلوك الأفراد مكاناً محورياً بما يمثل الوعي واللاوعي ، وذلك باعتباره خطاباً يدلنا على الأفعال التي تتم في الواقع الاجتماعي أو ما يسميه بالوجود أو الدزاين Design . إنه وفق ذلك يكون "جيدنز" قد حول علم الاجتماع إلى علم فهم الفهم ، أو التأويل ، الذي يسعى إلى سبر أغوار السلوك الإنساني باعتباره فاعلاً يستجيب لردات الفعل التي ينتجها التفاعل الاجتماعي بين الذوات الإنسانية.

إنه وفق ما سبق يمكن القول أن النظرية التركيبية التي تطرح ذاتها بديلاً عما هو قائم ، ما هي إلا محاولة لتوجيه النظرية لإعادة اكتشاف الذات الفاعلية ، وتأويلها في الواقع المعاش. ولكن قبل أن نعرض لجملة أفكار هذه النظرية ، يعن لنا تساءلاً محورياً مفاده : من أين أتى "جيدنز" بأفكاره ؟ . إن

الإجابة السريعة على هذا التساؤل تجعلنا نرى أن "جيدنز" حاول تأسيس نظرية تتناسب مع طبيعة الفاعل الاجتماعي وسلوكه في الواقع الاجتماعي ، وبذا يكون قد أعاد دفة الأمور إلى ميدان الفلسفة مرة أخرى ، بعدما انفصل علم الاجدتماع عنها لفترة طويلة(١٧).

ومن خلال الرؤى الفلسفية فقد لجأ جيدنز أو استفاد من مفهوم الهيرومينوطيقا(١٨) أو ما يسمى بالتأويل لكي يعيد إنتاجها بعد أن حكم عليها بالتواري لفترة طويلة خاصة بعد ظهور الوضعية. وبذا يكون "جيدنز" قد أثبت خطأ تنبؤ ماركس بموت الفلاسفة والفلسفة. إن إحيائه – أي جيدنز – لمفهوم التأويل أو فن التفسير من جديد ، يعني استمرار الفلسفات الكبرى ، ولكن بشكل مخالف لما كانت عليه. إن ثمة تواصلاً بين مجموعة من المدارس الفلسفية الأرثوذوكسية ، تلك التي تمفصلت مع أفكار كل من "هوسرل" Hasserl و "هيدجر" Hiddger و "جادامر" Gadamer و "ديلتي" Dilthey و "ريكيور" Recueuer ، والتي من خلالها يتم التحول من الفلسفة المجردة إلى الانطولوجيا ، التي تتعلق بحقيقة الوجود والموجود والتحليل الألسني والأبستمولوجي(١٩).

ويجدر أن نشير إلى أن جيدنز حسب تفصيله لمفهوم التأويل يريد أن يخاصم علم الاجتماع المعايير الكمية التي التزمت بها الوضعية ، التي جعلت منه علماً زائفاً يهتم بالمظهر وحسب. أو بمعنى آخر ، أنه أراد أن يكون علم الاجتماع علماً للدلالة الاجتماعية الذي يهتم بما هو ظاهر وما هو كامن ، شريطة عدم اختزال الذات(٢٠).

ولكن لماذا تطرح العقائد التأويلية ذاتها في الفترة الراهنة على مسرح السوسيولوجية. إن الإجابة على هذا التساؤل يتمثل - كما سبق أن أشرنا في مطلع هذه الورقة - في الأزمة التي غلفت أركان وجود العلم ، خاصة ما يتصل بالرؤى النظرية والتفسيرية والمنهجية التي أخذها علم الاجتماع من العلوم الوضعية ، تلك التي شكلت الدعامات الرئيسة لما يسميه جيدنز بالإجماع الأرثوذوكسي الذي سيطر طوال القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين ، أو ما يسميه آلان تورين بعصر الحداثة ، حيث كان هذا الإجماع بمثابة الإطار المنطقي الذي سيطر على سير العلوم الاجتماعية برمتها ، وما تمخض عن ذلك من تفعيل النظرية البنائية الوظيفية لكل مصطلحات العلم الطبيعي في دراسة ظواهر المجتمع الإنساني.

وإذا كان ما سبق يمثل خط سير النظرية الاجتماعية في فترات الحداثة ، فإن هذا الوضع قد اصابه التغير خاصة في فترة ما بعد الحداثة التي تعرف بقهر التكنولوجيا للذات الإنسانية. إن انحلال الإجماع الأرثوذوكسي والاهتمام بالتأويل في زمن ما بعد الحداثة يعود إلى مجموعة الانتقادات التي وجهت لمسألة وحدة المصطلح والمنهج ، والافتراق بين منحى العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ، خاصة على صعيد تفسير الفعل الاجتماعي الذي يرتبط بالوجود الإنساني ، وما يتولد عنه من تصرفات وسلوك. إن إعادة طرح التأويل في عالمنا اليوم يأتي من خلال افتقار المعرفة السابقة للمشروعية - أقصد الإجماع الأرثوذوكسي - فالإنسان حينما يعيش أزمة سوء فهم سواء من جانبه أو من الآخر ، فإن التأويل يفرض ذاته للبحث عن المعنى في أزمة المعنى. إذن فالتأويل ما هو إلا الرؤية الفهمية المتعلقة بالأشياء في الحياة اليومية ، باعتبار أن الفهم نمط وجود لا نمط معرفة[٢١].

إنه من خلال ما سبق يتضح لنا ماذا يعني أن نؤول الأشـــياء ، وكيــف يكون الفكر تأويلياً، ولكن يمكن أن نضيف أيضاً أنه يتوجب علينا في هذا الإطار أن نفهم الإنسان في ضوء وجوده بحسبانه كائناً مؤولاً بحكم الطابع المضمر فــي البنى الأساسية للوجود ، إذ يستطيع أن يعبر عن الحياة القائمة بشــكل صحيــح. ولكن قبل أن نعرض لأهم المحاولات التي تصدت لما سبق ، فدعونا نتعـــرض للمحاولات السابقة لها ، تلك التي تتصل بزمن ما قبل الحداثة. والتي نعدها مــن أهم دعامات الفكر التأويلي الذي حاول إحياء الذات في الواقع المعاش.

ثانياً : التأويل وإعادة إنتاج الذات :

من الفهم إلى فهم الفهم

إن المتتبع لتاريخ الفكر الفلسفي خلال القرن التاسع عشر يجده قد انقســم إلى نوعين متناقضين ، أحدهما يركز على الفكر والــذات والمعنــى ، والآخــر يركز على الوجود والموضوع وعالم الحس المباشر . إن هذا التناقض يتضــح بشكل مباشر بدءاً من أفلاطون وأرسطو وحتى هيجــل. ولكــن بفعــل الثــورة الفكرية التي أحدثتها العلوم الطبيعية وعلوم الحياة خاصـــة علــى يــد داروين ولامارك ، فقط طرأ تحولاً كبيراً على اتجاه التفكير الإنساني ليس على صعيـــد الفكر الفلسفي وحسب ، بل أيضاً على مستوى مجالات علم الاجتمـــاع والنفــس والتاريخ والأخلاق.

وعلى أثر هذا التحول ، فقد نشأ اتجاه جديد ، أدار ظـــهره إلـــى تـــراث الفلسفة الكلاسيكيـــة ، فصار لديه المعرفي ليس هو فقط العقلي ، وإنمـــا أيضـــاً الحيوي والغريزي ، الأمر الذي جعل نظام المعرفة يضم في طياتـــه مجموعـــة التصرفات والسلوكيات الاجتماعية واللغوية والنفسية. إنه من هنـــا فقـــد تغـــير

طبيعة وجلد التفكير الإنساني. فبدلاً من الاعتماد على الميتافيزيقا ، نجد أنه قد دنى إلى الإنسان الحي الموجود ، وبذا يكون قد استبدل المطلق النظري العقلي أو اللاهوتي أو المثالي ، بآخر مخالف وجديد هو الحياة ، الذي من خلاله سعت الاتجاهات الفكرية الجديدة إلى تأسيس العلاقة مع العالم الخارجي الذي يضم بين جنباته المعرفة والفعل في آن[٢٢].

والمتأمل في مثل هذه المحاولات يجدها أنها استدعت من جديد الصلة بين الذات والموضوع ، ولكن عبر مجموعة من الإدراكات والعلاقات الحسية المباشرة. إنه وفق ذلك يمكن القول أن ثمة تغيراً كبيراً في طرائق البحث ، وبشكل خاص في فهم الإنسان. فبيد أن هذه الأطر الفكرية قد هجرت وفق آلياتها البحث عن الحقيقة المطلقة ، فإنها قد وثقت منهجها الفكري بالذات الإنسانية عبر شبكة من الدلالات الاجتماعية والإنسانية ، بغرض البحث عن الأنظمة المعرفية في مختلف حقول التغيرات التي تدخل في إطار الأفكار والمواقف وأنماط السلوك الاجتماعي والفردي من خلال عملية التأويل العقلي.

ويجدر أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من أن العقل التأويلي قد خبر تحولات كبيرة خلال مسيرة التاريخ ، تلك التي تعود إلى عدة آلاف من السنين ، منذ "أرسطو" و "افلاطون" إلا أن التاريخ الحقيقي للممارسات التأويلية تتحدد بالفترة التي عاش فيها "شلاياماخر" Schleirmacher (١٧٦٨ – ١٨٧٤) ، والذي حاول فيها أن يضع مشروعاً تأويلياً ذو ملامح فلسفية ، وتمر أيضاً بـ "هيدجر" و "جادامر" و "ديلتي" ، والذي من خلال أفكارهم احتل العقل التأويلي مكانة محورية في الفكر المعاصر ، حيث يرون أن الفهم هو نمط وجود وليس نمط معرفة ، وأن ذلك يتوقف على التمفصل مع اللغة وإعادة فهم الذات لذاتها[٢٣].

وإذا كنا قد أشرنا على عجل للتحول من التأويل الفلسفي إلى العقل التأويلي باعتباره خطاباً عقلياً يرتبط بالوجود ومن ثم باللغة ، فإننا في السطور القادمة سوف نهتم بالطرح التأويلي الذي ساهم في صياغة مشروع فكري يسعى إلى إعادة إحياء الذات من جديد ، وهو ما يتمثل في محاولات الهيرومينوطيقا الفلسفية والفينومينولوجيا اللذان شكلا فيما بعد أهم المرتكزات الفكرية والمنهجية لعلم اجتماع ما بعد الحداثة.

١ -الفينومينولوجيا ووعي الذات

فهمنا مما سبق أن عرضنا لـه أن الرؤى الكلاسيكية التي طرحها الفكر الإنساني كانت تحمل صفة التأمل في الكون ، مما غلفها بنوع من القصور والتفسير الخاص ، الذي ينفي عن العقل مسألة الكمال ، ذلك الذي ولد جدلاً واسعاً بين المفكرين وبعضهم البعض. ففي الوقت الذي نجد فيه فريقاً يشايع هذه الفكرة ، في الوقت ذاته نجد من يقف لها موقفاً نداً. وفي إطار هذا التباين فقد نمى اتجاهاً آخراً محايثاً للعلوم الوضعية ، ذلك الاتجاه الذي تجافى مع كل التأويلات الفلسفية ، وركن إلى الاعتراف بالعلم ، بل واستند إلى نظريته ومنهجه في دراسة الظواهر الاجتماعية.

ويبد أن اتخاذ العلم ومنهجيته في سبر الواقع قد ساهم في تهاوي الدعاوى الفلسفية إلا أنه وفق ما قدمه من حقائق وقوانين ، قد استند إلى البعد المادي الذي ارتبط بالمعرفة العلمية التي نرفل اليوم في إطار مخترعاتها وعقليتها وتفكيرها ونظامها الاجتماعي والاقتصادي وحتى القيمي. ولما كان ذلك لا يمثل كل الحقيقة ، فقد ظهرت بعض الرؤى الفكرية التي حاولت أن تتحرر من نهجها ، إذ رأت أن العقل هو الوحيد الذي يستطيع أن يكشف عن الجزء غير الظاهر من الحقيقة.

إنه من خلال العقل وحسب يمكننا تأويل الراقع القائم. إن العقـــل الـــذي اغترب طويلاً بفعل تفعيل مقولة الحياد أو الموضوعية ، هو الـــذي يســـتطيع أن يرصد ويفهم ويحلل ويدرك الواقع القائم أو قل موضوعه. لقد بات العقـــل وفـــق هذه الرؤى الفكرية هو سيد الفكر ومكون الوجود، إذ من خلاله نستطيع أن نحلل العالم الخارجي . فالعقل هو مصدر التحليل ، بل والتأويل ، أو هو فهم الفـــهم ، حيث أن الأشياء التي يدركها ما هي إلا صفات يخلعها الوعي من ذاتـــه علـــى الأشياء، فلا يوجد شيء في العالم الخارجي مستقل عن إدراكنا له ، بل إن كـــل ما هو مدرك ليس إلا ثمرة لفعالية الذهن[٢٤].

والواقع أن التطور الذي طرأ على الفكر البشري ، خاصة فيما يتصـــل بتفعيل دور العقل في إدراك الأشـــياء ، يعـــود إلـــى الفلســـفة الفينومينولوجيـــة (الظاهراتية) التي استبدلت مفاهيم كثيرة مثل الوجود بالقوة والوجـــود بـــالفعل ، والجوهر والماهية ، بما يسمى بالظاهرة والشيء في ذاته ومفهوم الحيـــاة. لقـــد كان لظهور الفينومينولوجيا على يد "أدموند هوســـرل" (١٨٥٩ – ١٩٣٨) أثـــراً كبيراً في طرح مفهوم الحياة ، والذي من خلاله استند على الوعي الإنساني الذي يرتبط بالأشياء الخارجية أو الظواهر التي تمثل موضوعاً للوعي . ولمـــا كـــان الوعي هو وعي بالذات ، وأن الموضوع هو الظاهرة ، فالعلاقـــة بينـــهما هـــي علاقة معرفة ، تلك التي تأتي من خلال الذات وتخبر عن دلالة الظاهرة[٢٥].

إنه مما سبق يتضح لنا أن مهمة الفينومينولوجيا تتحدد حســـب اشـــتقاق المفهوم ، في وصف الظواهر وصفاً دقيقاً ، والكشف عن أسباب ظـــهورها فـــي أي شيء في الزمان والمكان. ولكي تقوم بهذه المهمة فإنها تستند علـــى مفـــهوم رئيسي هو قصدية الوعي الذي يعني بالأساس التوجه نحو الموضوع من خـــلال الذات. فلا يوجد موضوع بدون ذات ، ومن ثم فلا توجد معرفة خـــارج وعـــي

الذات. وبذا تكون الظاهراتية قد قصدت الشعور الفعال الذي يدرك شيئاً معيناً من خلال الفكر. ولما كانت العلاقة المباشرة بين الشعور والشيء هو أساس كل تجربة لدى أصحاب هذا الفكر ؛ فإن الشعور بات ماهية الأشياء التي هي أساس كل حقيقة تتجلى كمعنى مقصود[٢٦].

إن ما يقدمه هوسرل حول قصدية الشعور واتجاهه إلى الأشياء ، يجعل من الشعور حاملاً لمضامين جوهرية باطنية ، تجعل من حضور الشعور أمراً واقعياً ، ذلك الذي يجعل من المعنى قائماً في الشيء ذاته. إن المتأمل في كل ما سبق يجد أن ما تطرحه الفينومينولوجيا يتباين عن الفلسفات المطلقة والطبيعية ، التي ترى أن الوجود لا ينطلي إلا على الطبيعة ، أي على الحقيقة الواقعة التي ترتبط بالظواهر المادية التي يشهدها عالم الحس والتجربة. فإذا كان الطبيعيون ينكرون وجود الصانع المدبر ، وأن العالم وجد دون وجود علة خارجية ، فإن قصدية الوعي تعيد تصحيح الأوضاع ، حيث يصبح المعنى نفسه دليلاً على وجود الواقع ، أي أن ثمة تعارضاً بين فكرة الروح المطلقة ، وبين فكرة الآني الموجود ، التي بدروها ترجع التجربة إلى عملية الإدراك التي نحياها في الواقع المعاش[٢٧].

وعلى هدى ما سبق ، يمكن القول أن بعد "هوسرل" عن التجربة ، كما هو واضح مما طرحناه قبل قليل ، يجعله يتفارق مع الأفكار السابقة عليه ، ويضطلع وحسب بالتفسير والتحليل لظواهر الوعي ، وخاصة من خلال الذات التي منحها واقعية في العالم نتيجة ما تحمله من طابع ذهني خاص. إنه من خلال الاهتمام بالتجارب الشعورية التي ابتعد عنها العلم التجريبي ، باب لعلم الظواهر معنى منهجي ، حيث وصف المضامين الخالصة لما هو حاضر في الوعي. وحتى يضمن هوسرل وجود تفسير للتجارب الشعورية في حياتنا

اليوميـــة ، فقد قدم مصطلحين هما التوقف والاختزال. فإن كان يعنـــي توقــف الشك عن الحكم ، فإن الآخر يشير إلى رد كل شيء إلى الذات والتي من خلالــها تظهر العلاقة العضوية بالعالم الذي نعيش فيه ، حيث لا يظهر فيه أي انفصـــال بين الواقع الباطني والظاهري. إنه من خلال هذين المفهومين يرى "هوسرل" أنــه يبرز هنا مضمون الوعي الذي يشير إلى شيء بذاته ، ومن ثـــم فــهو لا ينفــي العلاقة بين الذات أو الموضوع ، بقدر ما يركز على البيئة المباشرة والحـــدس ، وعلى المسائل الكلية ، تلك التي جعلت من الفينومينولوجيا تبحث عن أنطولوجيــا الدزاين (كينونة الموجود الإنساني) الذي يفتش عن طريقة صحيحة لفـــهم هـــذا الدزاين في إطار الحياة اليومية ، وهو ما نسميه بالأنطولوجيا المباشرة(٢٨).

وحيث أن الظاهراتية تركز على الحدس ، فإنها من خلال هذا الحـــدس تكشف عن بنية الوعي الذي نقصد به شيئاً بذاته ، بمعنى أن ثمة تلازمـــاً بيـــن الفعل والمعنى. إن المدقق فيما سبق يجد أن ثمة جديداً يأتي به "هوسرل" في هـذا الصدد ، وهذا الجديد مؤداه أن الوعي يأتي من خلال بنية الفعل كوحدة لا تفصـم الشيء عن ماهيته ، وذلك باعتبار أن الفعل هو من إنتاج الفاعل ذاته. إن إلغـــاء هوسرل التمييز بين بنية الوعي وذاته ، والعلاقة بين الموضوع والمدرك لــــه ، جعله يوحد بين الوعي والقصد أو التوجه نحو الشيء بذاته ، باعتبـــاره طابعـاً مبيتاً في بنية الفعل. إنه وعي بشيء معين سواء كان ماديـــاً أو معنويـــاً ، دون النظر إلى الاعتبارات الداخلية أو الخارجية التي تشكله ، والتـــي تتداخـــل فيـــها الذات والموضوع. إنه وفق تعبيره أنه في ذاته ولذاته ، أو قل أنه مـــع الأشـــياء وبينها.

وعلى هدى ما تقدم ينبغي أن نعي أنه إذا كان الإدراك دائماً ما يحضر في الوعي ، فإن الإدراك وفقاً لـ "هوسرل" يشير إلى مضامين معنوية تكون أساساً من صلب موضوع الإدراك. إن توسيع "هوسرل" لمفهوم الإدراك جعله يطوي الهوة بين الإدراك والموضوع ، أو بين إدراك الشيء وعدم إدراك المضمون ، تلك التي أزاحت عن الانطباعات الحسية عزلتها في التأثير على الأشياء الخارجية. فالإدراكات الحسية لا تأتي في حل عن سياق الحياة المعاشة، بل تأتي متلازمة مع عملية الفهم. إن إدارة "هوسرل" ظهره للأفكار السابقة المتصلة بفصل الذات عن الموضوع ساعده في وضع الذات والفاعل موضوعاً للتأمل ، وبالتالي وحد بين بنية وعي الفاعل وبنية الوعي الفاعلة[39].

وفي ختام هذا الجزء يمكن القول أنه إذا كانت الفينومينولوجيا قد طرحت نفسها كمنهج جديد يسعى إلى تأسيس العلاقات بين الوعي والعالم ، فإنها في إطار السوسيولوجيا قد حاولت أن تستخدم الظاهرة بشكل أكثر وضوحاً ، إذ حاولت الوقوف على طبيعتها وكيفية صياغتها من خلال الوعي. وحري بنا أن نسجل هنا أن محاولة الفينومينولوجيا التركيز على الوعي يأتي من خلال معاندتها لكل ما طرح في العلوم الاجتماعية وقت أن كانت تحاكي العلوم الطبيعية ، وتفسر خبرات الإنسان من خلال الاعتماد على بعض الأسباب الداخلية أو الخارجية ، التي تركز وحسب على وجهة نظر الباحثين ، وبالتالي تغفل وجهة نظر المبحوثين ، وبذا تكون الفينومينولوجيا قد جاهدت للابتعاد عن السطحية ، لكي تجعل منها منهجاً تعمقياً يهتم بدراسة ظواهر الوعي الإنساني.

ويجدر بنا ان نذكر أنه في الوقت الذي ساهمت فيه الفينومينولوجيا على يد "هوسرل" في تبديل المواقف النظرية وحتى المنهجية من خلال الخبرات الإنسانية ، فإن آخرين قد حاولوا تعديل ما انزلقت فيه ، وتخطي ما قدمته ،

خاصة أنهم وصفوها بالمثالية ، وسجلوا معها سجالاً وجدلاً فكرياً عنيفاً ، وهـــو ما فعلته الوجودية الهيدجرية.

٢ -الوجودية والتحول إلى التأويل:

إذا كنا قد قدمنا قبل قليل للفكر الذي انقلب علـــى الاتجاهـــات المثاليـــة وسعى إلى تأكيد الذات ونفي الموضوع ، فإننا سوف نعرض لأهم الأفكار التـــي سعت إلى تجاوز الفينومينولوجيا ، أو قل التي جاءت لتعديل أفكارها. ففي الوقـت الذي كانت ترى فيه الفينومينولوجيا أن العلاقة بين الوعي وبين الموضوع هـــي بالأساس معرفة الذات ، فإن الوجودية ترى أنها وفق طرحها تعيد إنتاج المثاليـــة من جديد في إطار الواقع الاجتماعي ، إذ لا تعطي أي وجود للعالم إلا من خلال معرفة الذات ، مما يجعل هذا الوجود وجوداً إدراكياً وفق كوكبة مـــن المفـــاهيم المجردة التي تحتمها الـــذات ، وهذا ما يجعل العلاقة بين الوعي والظاهرة نوعـاً من الزيف لا الحقيقة.

إن مثل هذه المقولات هي التي دعت "هيدجـــر" (١٨٨٩ – ١٩٧٦) أن يتجاوز "هوسرل" ، فعلى الرغم من أن "هيدجر" قد حاول تأسيس فلسفته بعد قيـلم وذيوع أفكار "هوسرل" ، إلا أنه سعى إلى تعميق أفكاره ، إذ ساهم فـــي إعـــادة النظر في العلاقة بين الوعي والعالم. ووفق ذلك فقد رأى "هيدجـــر" أن وجـــود الإنسان من الأمور النهائية التي ينبغي أن نسلم بهـــا ، ومن ثم فلابد أن نضعـــها في إطار المشكلات التي على العقل أن يبحث عن حل أو تفسير لها ، وهو مـــا فعلته الفلسفات التقليدية. وإذا كان ذلك كذلك فعلينا أن نفهم وجود الإنسان والعـالم في ضوء ما يسميه بالكينونة أو الوجود أو الدزاين.

ويرى "هيدجر" وفق المفهوم السابق أنه منذ أن كـــان الإنســـان يواجـــه المجهول ، وهو يحاول أن يكتشف وجوده ، ذلك الأمر الـــذي دعـــاه أن يربـــط وجود الإنسان بالسؤال عن هذا الوجود أو الكينونـــة. أو بمعنـــى آخـــر ، أن "هيدجر" جعل التساؤل حول وجود الإنسان في علاقته المتناقضـــة مـــع حـــدود الموجودات الأخرى في العالم طريقاً يطل منه على الوجود بمعناه الشامل. ويبـــد أن "هيدجر" في وضعه لهذا التساؤل حاول أن يبتعـــد عـــن الـــتراث الفكـــري والفلسفي والديني السابق ، إلا أن المتأمل في تصوراته يجده يعود مـــرة أخـــرى إلى الوراء حيث الفكر الإغريقي ، خاصة وأنه لم يفصل بين الحقيقـــة والـــذات العارفة ، أو بحسب لغتـــه ، أنه ما من حقيقة إلا وتعبر عن الوجود الآنـــي ، أي الإنسان في العالم. إنه حسب هذا التصور ، فهو يرى أن الموجود الآني بـــالمعنى الشخصي هو أداة للكشف عن الكينونة. ولكن ينبغي ألا يفهم من ذلك أن الـــذات لدى "هيدجر" هي التي تصنع وتصيغ الحقيقة. وأن الأنا المطلقـــة هـــي مصـــدر المعرفة والوجود معاً ، حسب التصور المثالي الذي ساد قبل "هوســـرل". وإنمـــا يرى أن الحقيقة الموجودة بوعي الإنسان أو غير الموجودة تتخلق من خلال الـــهم الإنساني بمسألة وجوده ووجود الكينونة. فالإنسان لكونـــه إنســـاناً فـــهو يـــهتم بالأساس بوجود الموجودات أو الظواهر ذاتها(٣٠).

إنه وفق ما تقدم ، فإن "هيدجر" يضع الإنسان في قلب الكون ، لينصبـــه سيداً للوجود ، وهو في ذلك يضع الإنسان بديلاً لمفهوم الميتافيزيقـــا. إن وضـــع وصياغة "هيدجر" رؤاه حول الوجود الموجود يكون قد منح الذات وعياً تاماً بكل الأبعاد ، ذلك ما جعلها تستعيد أوضاعها وعافيتها ومركزيتها ، وبذا تكـــون آراء "هيدجر" بمثابة انقلاب على الفينومينولوجيا التي اعـــادت الـــذات إلـــى الحيـــاة اليومية، كما أنها في الوقت عينه تعد انقلاباً على آراء الرؤى المثالية التي تـــرى أن ثمة تعارضاً بين الذات والموضوع. إن فعل "هيدجر" الذي أشرنا إليه ، الـــذي

يتجاوز التعارض ما بين الذات والموضوع لا يعود إلى حسب الاختلاف مع سابقيه ، بقدر ما كان يعود إلى طرد الذات من حدود المجتمع الحديث ، وهو ما خلق في إطار العلوم الإنسانية ما يسمى بالأزمة التي أوضحناها في بداية هذه الورقة[٣١].

إن نموذج الوجود الذي يقدمه "هيدجر" يشير إلى فهم الآنية الموجودة باعتبارها المصدر النهائي لمسألة الكينونة الموجودة في العالم ، وكذا الموضوعات القائمة في الواقع . وحيث أنه لا يفرق بين ذات وموضوع ، فهو يجمع بين كينونة الأنا وكينونة العالم ، تلك التي تجعل من الآنية هي الوجود في العالم. والواقع ان فعل هيدجر في عدم إقامة الفرقة بين الوجود والموضوع ، هو ما دفعه إلى إعادة النظر في عملية التأمل التي تكون لديه هي تحليل لوجودية الوجود من خلال المشاركة الإيجابية التي تقوم بها الذات الفاهمة. إنه هنا يبرز التمييز بين التفسير Explanation والفهم Understanding الذي على أثره استطاع أن يتوصل إلى ما يسمى بالتركيب الخاص بالآنية أو الوجود Design الذي يسعى إلى الحقيقة واكتساب المعرفة والتأويل ، أي اكتشاف التفسير الذي يظهر نفسه في نفسه.

ويمكننا هنا أن نوضح أن "هيدجر" يرى أن تأويل الوجود أو ما يطلق عليه بالوجود في العالم ، هو الذي يعني بالعلاقة بالحياة العينية في الزمان المعين ، أو بمعنى آخر أن "هيدجر" يحاول الكشف عن صيغ الوجود من خلال وصف الوجود اليومي للوصول إلى الوجود الإنساني الذي عن طريقه أيضاً يتم الكشف بصورة واسعة عن الكينونة المطلقة. وفي هذا الصدد فهو يرى أن عملية الوصف هذه ما هي إلا تعبير وتفسير أيضاً ، إذ يكون تفسير الوجود هي حالة من الوجود. إننا يمكن أن نستخلص من ذلك أن هيدجر يعطي الحاضر أهمية متعاظمة ، إذ عن طريقه يمكن إدراك الوضع الراهن ، ومن ثم يتضح كل من

الماضي والمستقبل. فعلى حد تعبيره :

"... الماضي في حقيقته هو "الآني" الذي لم يعد موجوداً ، والمستقبل هو "الآني" الذي لم يوجد بعد .. إن الحاضر هو إدراك للوضع الراهن الذي أكون فيه موجوداً ، وأستطيع أن أتأمل الأشياء المحيطة بي في الوجود ، وأن أرى ذاتي والأشياء كما هي موجودة في الواقع. إن كل فعالية يومية يفرضها الوجود تتضمن الرجوع إما إلى الماضي أو الحاضر أو المستقبل ، حيث أن الزمن أو التاريخ هو الذي يسقط الوجود على الأشياء ، والتي في الوقت نفسه يجعلها حاضراً أو يستدل عليها وفقاً لما تقوم به من أعمال ..." (٣٢).

إن المتأمل فيما سبق يستطيع أن يضع يديه على أن "هيدجر" يعتبر الزمن هو حياتنا الكلية التي تفهم الأبعاد الزمانية الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل ، وهو ما يتنافى مع ما قدمه "ديلتي" الذي يرى أن الوقائع الإنسانية التاريخية تأتي بشكل مستقل عن الإنسان. إن هيدجر في هذه المسألة يرى أن البنية التاريخية هي بنية الوجود الذي هو إطار الفعل. وإذا كان هيدجر هنا يؤكد على مسألة الوجود لإدراك الأفعال ، فإنه يحاول أن يوجد بين اللغة وهذا الوجود، والتي من خلالها نستطيع أن نفهم البنية المركزية للوجود في العالم. إنه من خلال ما تقدم يمكن القول أن المشروع الوجودي الهيدجري ، قد ارتكز على مجموعة من القضايا التي يمكن إجمالها في تحليل الوجود الإنساني باعتباره عملية تفسيرية ، وأن هذا الوجود يتماشى مع اللغة ، وأن الموجود الإنساني يرتبط بالوجود في العالم ، وهذا الوجود يتمفصل وفق بنى ثلاث هي الموجودات، الوضع العاطفي والفهم – التفسير والخطاب(٣٣).

وإذا كان ما سبق يمثل أهم مرتكزات الفلسفة الهيدجرية ، فإن مفهوم الوجود الذي يشدد عليه هو الذي من خلاله يحاول الكشف عن الإنسان في الوجود وفي تحققه الفعلي ، أي أنه يفهم الآنية باعتبارها الوجود الفعلي في العالم، ومن ثم باعتبارها المصدر النهائي لكينونة الذات الواعية التي تقوم بعمليتي التفسير والفهم من أجل الوصول إلى الحقيقة في إطار الزمان المعين.

٣ -الانطولوجيا التفسيرية وفن التأويل:

إلى "جادامر" يعود الفضل كل الفضل في تطوير وصياغة فن التأويل، ذلك الفن الذي يطرح الواقع المعاش في الوقت الراهن. فعلى هدى ما قدمه "هيدجر" ، نجد "جادامر" يقدم تصوراته في كتابه المعنون "بالحقيقة والمنهج" الذي يعكس نزعة إنسانية واضحة خاصة فيما يتصل بحالة المعرفة الحاضرة في مختلف الموضوعات. وفي هذا الكتاب أيضاً يوضح "جادامر" أن نطاق البحث لم يعد يتوقف وحسب على الأحكام المجردة والمتعالية التي تشغل بال نظرية العلم ، وإنما يتعدى ذلك لكي يتصل بالواقع القائم ، إذ يرى أن أي معرفة بقدر ما تكون منهجية ، فهي في الوقت عينه هي مجموع العلاقات مع العالم.

وعلى الرغم مما قدمه "جادامر" ، فإن التأويل لديه لا يعد من وجهة نظره منهجاً للعلوم الإنسانية ، بل هي فقط محاولة لفهم ماهية العلوم عبر وعيها المنهجي ، وما يرتبط بتجربتنا عن العالم من خلال اللغة. فاللغة دائماً ما ترتبط بالفهم الشامل الذي يكون حاضراً بشكل دائم في علاقتنا سواء الفردية أو الجماعية عبر عملية الحوار والاتصال بالآخر ، أو ما يسميه بالممارسة الاجتماعية الحية[٣٤].

وإذا كان مفهوم التأويل كمصطلح فني يذهب إلى النصوص المكتوبة ، فإن "جادامر" قد تجاوز هذا المفهوم إلى ما وراء المنتج الفني والثقافي لكي يحقق فهماً شاملاً. إن التأويل وفق ما أراده "جادامر" لا يقف عند حد التفسير وحسب ، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ، حيث يرد النص إلى اللغة وليس العكس. إنه على حد ما يريده جادامر ، فإنه ينبغي أن نفهم اللغة باعتبارها منظومة دلالية تتأسس وفق الروابط الطبيعية والبنائية بين الخطاب وسياقه الحيوي سواء كان اجتماعياً أو وجودياً أو ذاتياً. وحيث أنها كذلك فهي بحث في لغة اللغات. أي أنها تتباين عن الاتجاهات اللسانية التي يمثلها "سوسور" قديماً و "جاكبسون" و "تشومسكي" حديثاً.

إنه من خلال ما سبق ، يرى "جادامر" أن فهم أي نص أو منتج ثقافي سواء كان مادياً أو رمزياً لا يمكن أن يقف عند حد التفسير ، بل لابد أن يتم فهمه وفق علاقة الذات بالموجود ، وحتى يتم ذلك بعيداً عن العموميات والتجريدات ، فقد اختار الثقافة كموضوع ووسيط للفهم ، كما وضع اللغة دليلاً للفهم ، ليس باعتبارها مخزناً لمجموع الثقافة ، أو أداة للتعبير ، بل لكونها عملاً للفهم. ولما كان الفهم لا يقدم رموزاً أو لغواً ، فهو نوع من التأويل يبحث بشكل عميق في المجهول كما هو في الواقع. إنه بذلك يكون التأويل هو دعوة لفهم الفهم في ضوء كل نتاج ثقافي في الوجود ، ولكن حسب "جادامر" كيف يكون فهم الفهم ؟.

إن هذا الفهم يكون من خلال أدوات التحليل السيكولوجية والاجتماعية والانثروبولوجية. وفي ضوء ذلك فهو ينظر إلى الأبنية الفلسفية الكبرى التي حاولت تفسير التاريخ باعتبارها مناهج معينة في الفهم وليس في التفسير ، حيث أنها ترى المعنى في الماضي في انفصاله عن الحاضر وعن الذات الإنسانية. إنه وفق ذلك يؤول "جادامر" مفهوم الزمان الذي استخدم من قبل الوجودية ،

لتوضيح علاقة الذات بالوجود التاريخي الذي من شأنه أن يحقق الفهم الشامل للكينونة(٣٥).

وبيد أن "جادامر" يركز على اللغة باعتبارها الوسيط الذي تحقق فيه العلاقات بين الذوات ، أو بحسبانها الجسر الوحيد بين الذات التي تقوم بتجربة التأويل ، فاللغة هي التي تقيم العلاقة الجدلية بين الذوات الإنسانية. إنه هنا يلفت النظر إلى أهمية الجدل الذي يتحقق من خلال صيغة الحوار ، أي أنه هنا يفضل نص الحوار على أي نص آخر مكتوب ، ليس لكون الأول يعبر عن جدل حي فقط ، بل لأن المشاركة بين الذوات الإنسانية تعطي مشروعية أساسية للبحث عن المعرفة والحقيقة التي هي هم معرفي تشغل به الذات الإنسانية التي تعاني من قلق الكينونة.

إنه وفق هذا الجدل الذي يسود في الحوار ، فإن السؤال يصبح هو المنهج الذي من خلاله يتحقق الحوار ومن ثم يمكن الفهم. إن السؤال يمكن من خلاله تأويل أي نص أو خطاب ، أن يطرح سؤالاً على المسؤول ، إذ عن طريقة يكون التفسير جواباً على هذا السؤال. وبالتالي فإن فهم نص يعني فهم السؤال ، وبذا فإن التأويل يفتح أفقاً أمام الفكر لكي يتحرك فيه السؤال الذي يمكن أن يكتشف معنى النص سواء في الحاضر أو في الماضي.

وأحرى بنا أن نشير هنا إلى أنه على الرغم أن "جادامر" يركز من خلال التأويل على اللغة ، إلا أنه لا يراها مجرد وعاء للفكر ، بل هي نموذج لفهم المحتوى ، إذ تكون للكلمات القدرة على تبيان الحقيقة ، والأفق الأوسع لفعالية التأويل. إن جادامر هنا يربط بين الدلالة والإشارة التي تتعلق بالفعل. فالإشارات ما هي إلا وسائل تحيل إلى مرجعيات يشتغل عليها الوعي حتى يعقلها أو يفهمها. فالخطاب وفقاً للغة الإشارات هو فعل كينوني يقدم مجموعة

من الجمل المفيدة والمفهومة التي تعبر عن صيغ المخاطبين والحوار ، والتي من شأنها أن تفسر الحقيقة وتكشف معانيها وتعري المعاني التي يحملها الخطاب[٣٦].

إن تركيز "جادامر" على اللغة والإشارات والحوار والسؤال ، جعله يتجافى مع العلوم التي سايرت التجربة للوصول إلى الحقيقة. فالتجربة وفقاً له ليست هي المنهجية الوحيدة التي تستطيع أن تصل إلى الفهم العلمي ، على أن التأويل هو عملية فهم الفهم التي يتمحور مجاله في البنية اللغوية التي تجعل من عملية الفهم حركة شاملة وكلية ، فالفهم ليس نمطاً من أنماط السلوك ، وإنما هو نمط وجود الذات نفسها[٣٧].

وحري بنا أن نسجل هنا أن ما قدمه جادامر في إطار الانطولوجيا التفسيرية ، والذي أوضح مدى مخالفته مع أفكار "هيدجر" ، نجد له امتداداً واضحاً لدى كل من "أبل" Apel و "جوس" Jauss اللذان حاولا أن يدفعا التفسير إلى أكثر رحابة ، لتأسيس رؤية واسعة تتصل بأفعال الخطاب Speech Acts ، ولكن في أحضان فلسفة التاريخ. ففي هذا الإطار حاولا أن يوفقا بين الفلسفة الهيدجرية ، وبين عملية التواصل بغير حدود ، والذي كان على أثره أن حاولا تخليص الذات من القهر المطبق عليها. وإذا كان "أبل" و "جوس" قد ركنا إلى التاريخ والتفسير ، خاصة في عملية الموالفة بين الوجود وعملية التواصل ، فإن "ديلتي" Dilthey هو الآخر قد راح إلى أحضان التاريخ والتفسير دون تمييزه عن الفهم ، ولكن لكي يوضح إلى أي حد أن الحياة لا تنفصل عن عملية التعبير عنها ، وهو ما يؤدي في نهاية الأمر إلى المعرفة ، وهذا ما أسماه "مورلو بونتي" M. Ponty بالانطولوجيا المباشرة التي يكون فيها التأمل منافياً للحدس المباشر لدى ديكارت ، إذ يكون للرموز والأفعال الدور المحوري في الكشف عن الوعي بالوجود ، وهو ما أشار إليه

كل من "ماركس" و "نيتشه" و "فرويد" حينما حاولوا كشف اللثـام عـن الوعـي المباشر باعتباره عقبة كؤود أمام الوصول إلى فهم مناسب لما ينتجه[٣٧].

إن الدعو السابقة التي طرحها كل من "ماركس" و "نيتشــه" و "فرويــد" حول عجز الوعي المباشر عن بلوغ فهم مناسب لما ينتجه ، أو قــل باعتبــاره وعياً غافلاً عن ذاته ، دفع بول ريكيور إلى دمج الهيرومينوطيقا أو التأويل فــي إطار الخطاب الفلسفي. ولكي يحدث ذلك فقد حاول أن يتخلــص مــن نقــائص الرموز ويجعل من عملية الفكر عملية ضرورية ومثالاً أعلى. والحقيقة أن ذلــك دفعه إلى التواصل مع فرويد ، إذ يرى أن الرمز هو عبارة ذات معنى مزدوجــاً تستطيع أن تزج العقل ناحية التأويل من خلال الوقوف على المعنى غير المباشـر الذي يقصده المعنى المباشر ، والتي من خلالها يستطيع تجاوز العلاقة بين الـدال والمدلول الذي أشار إليها سوسور. إن المتأمل فيما يطرحه ريكيور يجده يــزج بنفسه في إطار ثنائية جديدة تتعلق بما هو ظاهر ومباشر ، وآخر بــاطن يحمــل دلالات متعــددة[٣٨].

وبيد أن ريكيور قد ارتكن إلى المفكرين السابقين ، فإننــا لا نغفــل دور "شتروس" Strauss في هذا الصدد ، خاصة ما يتصل بالرموز . وهذا ما جعل فلسفته تتحول من النوع التأملي إلى النوع التأويلي. إن اعتمــاد ريكيــور علــى التحليل النفسي والسيميولوجيا والبنيوية ، جعله يهتم بتأويل العلامــات الخاصــة والعامة والنفسية والثقافية ، حيث تلعب في ذلك الرغبة في الوجــود والمجــهول مجالاً للتعبير عن ذلك. ووفق ذلك تكون الانطولوجيا واقعاً يعبر عن الحياة مــن خلال العلامات والرموز والتصور التي تستطيع الذات المفكرة التعبــير عنــها. والمدقق في كل ما سبق يستطيع أن يجزم إلى أي حــد يتفــارق ريكيــور مــع انطولوجيا الفهم المباشر ، خاصة أن ما يؤدى لا يظهر إلا من خلال العلامــات والإشارات[٣٩].

ومن الأهمية بمكان أيضاً ألا يفوتنا في ضوء العلاقة بين الانطولوجيا التفسيرية وفن التأويل أن نشير إلى أن أفكار أصحاب هذه الرؤى النظرية جاءت كرد فعل على الأطروحات التي قدمتها حركة ما بعد "فتجنشتين" Wittgenstein والتي يمثلها "بيتر وينش" P. Winch الذي يشدد على أهمية التأويل في العلوم الاجتماعية. إن تركيز "وينش" على الدور المحوري للتأويل في العلوم الاجتماعية يأتي من خلال تمييزه بين منطق هذه العلوم والأخرى الطبيعية. ومن خلال إقامته لهذه التفرقة فقد انصب اهتمامه بمناقشة الفعل الاجتماعي الذي يرتبط بالوجود الإنساني ، وما يصدر عنه من تصرفات أو نشاط. ولكي يفهم وينش معنى السلوك ، فإنه راح يبحث عن القواعد الفاعلة التي تتدفق من خلال الأفعال الإنسانية ، تلك التي ترتبط بفهم المعنى والسبب ، وهذا ما يخالف توجهات وعمل العلوم الطبيعية. والواقع إذا كان ذلك لا يختلف مع أفكار الانطولوجيا التفسيرية ، فإن المقارنة بينهما تأتي من خلال "توحيد" وينش بين مفهوم الفهم والتفسير. فضلاً عن عدم إدخاله هذا المفهوم في أحضان التاريخ(٤٠).

وقبل أن نغلق ملف الانطولوجيا التفسيرية وعلاقتها بفن التأويل ، يجدر بنا أن نذكر أيضاً للأفكار التي تتصل خاصة لما يسمى بما بعد النظرية Metatheoritical التي يشكل فيها فكر "هابرماس" Habermas مكانة محورية ، تلك التي تشكلت من خلال أفكار مدرسة فرانكفورت وأعمال "جادامر" Gadamer و "أبل" Apel و "أوستن" Austin و "سوريل" Searle . ولكي ندخل في إطار أفكار ما بعد النظرية ، فإنه يتوجب علينا أن نفحص العلاقة بين التفسير (التأويلية التقليدية) والتأويل (الهيرومينوطيقا) ، وخاصة ما يتصل بمفهومي الفهم والتفسير وتفسير العلاقات الكلية للممارسة المعيشية.

وفي ضوء اهتمام "هابرماس" بمسألة المصالح الإنسانية ، فإنـــه يفعــل عمليـــة الفـــهم باعتبارهـــا أحـــد آليـــات الاتصـــال اللغـــوي Language Communication في سياق الحياة اليومية ، التي نستطيع من خلالها فـــهم المعرفة الإنسانية التي ترتبط بانعكاس النفس مع الرغبة في التحكم في الـــذات . وتحقيق الاستقلال. إنه وفق ذلك فإن الرغبة لدى هابرماس تكون مرشداً أساســياً لعملية التأميل والممارسة (البراكسيس Praxis) تلك التي تستند إلـــى النقـــد ، وتسعى إلى تحديد الكائنات الممارسة لعمليات القهـــر ، والتي عن طريقها أيضـــاً يتم التحكم في القدرات العقلية في العمل ، وتكشف عن الخطاب العملي الممارس الذي يدعم المعايير القيمية السائدة ، أو أن تختزل المعرفة ، ولا تكشـــف عـــن المعنى الحقيقي لسلوك الأفراد والتفاعلات الاجتماعية الحقيقية.

إن ما اضطلع به هابرماس في ضوء ما طرحناه قبل قليل لاقى دفوعــات قوية من النقد من قبل "ريتشارد رورتي" Rorrty ، إذ يرى الأخير أن اهتمـــام الأول بالمعرفة في أتون العلاقات الكلية للممارسة المعيشية جهد بـــلا معنـــى ، حيث يكون نموذجاً افتراضياً لتحليل الوظائف في إطار الانثروبولوجيا الثقافيـــة والفلسفة المتعالية ، وهو ما يجعل الوجود بالمعنى الـــهيدجري مـــاثلاً بـــالمعنى الواسع للكلمة ، ومن ثم تقوم المعرفة بوظيفة قبليـــة لعلاقـــة الإنســـان بالعـــالم بوصفها من نتائج التاريخ الطبيعي. ويذهب رورتي في ذلك إلى أن الافـــتراض المسبق الذي يبنى عليه التفسير هو قول العلم العادي ، لا العلم الثوري ، والـــذي يسعى إلى فهم مالا يحدث وليس فهم ما يحدث. وهذا ما يجعل المرء بصدد سوء فهم. ولكي يتلافى رورتي ذلـــك ، فإنه يرى أن ذلك يفرض حواراً مع الشـــيء ذاته ، ذلك الذي يبعدنا عن تفريق العالم الذي أتت به الانثروبولوجيا ، ومن ثـــم يفعل رؤية الغيريـــة ، والبحث عن الفريد لا الشائع[٤١].

وفي ضوء كل ما سبق ، فإنه يتكشف لنا كيف تدرجت الـــهيرومينوطيقا من رؤية فلسفية خاصة بالتأمل في الوجود والفصل بينه وبين الذات ، إلى رؤيــة لتأويل الفعل الاجتماعي الذي يصدره الذات في إطار الواقع المعيشي ، تلك التـــي استبدلت مفاهيم الذات والموضوع بأخرى مثل الشعور والخطاب والممارســة. إن طرح مثل هذه المفاهيم جعل مصطلح التأويل يتحول من رؤية فلســـفية عينيــة تعرض ذاتها في الواقع الحياتي لتفسير كل ما هو قائم ، في ضـــوء التفـــاعلات الاجتماعية الحقيقية التي من شأنها أن تعيد للذات نفسها ، وتحول بين اغترابـــها مرة أخرى.

وعلى هدى التحول السابق والتنوع في الأفكار السابقة ، فقد طرأ تحـــولاً مماثلاً في السنوات الأخيرة الماضية على توجهات الفكر الاجتماعي ، الـذي راح يبحث عن الأسباب الحقيقية وراء هزيمة الدراسات الاجتماعية الامبريقية التـــي حذت حذو العلوم الطبيعية ، مما دفع البعض إلى إعادة بنـــاء مقولاتـــها أو مـــا يسمى بالتركيب Reconstruction وذلك لتجاوز الإجمـــاع الأرثوذوكســـي التقليدي. والواقع أن تجاوز هذا الإجماع يأتي من خلال زيـــادة فاعليـــة عمليـــة الوصف والتفسير والتأويل – باعتبار أن الأخيرة هي خبر النظرية – في إطـــار الواقع الحياتي ، الذي يمكننا من وضع أيدينا على العالم الاجتماعي ومعانيه ومـــا يتم بين جنباته من أفعال وسلوك وتصرفـــات ، وهذا ما تنشده نظريات ما بعـــد الحداثة التي حاول جيدنز أن يجمع أطرافها في إطــــار مـــا أســـماه بالنظريـــة التركيبية.

ثالثاً: ما بعد الحداثة والتأويل :

النظرية التركيبية

من خلال العرض السابق الذي قدمناه لفترتي ما قبل الحداثة والحداثــة ، وضعنا أيدينا على الكيفية التي تحولت بها علاقة الإنسان بالطبيعة ، خاصة منــذ القرنين السادس عشر والسابع عشر ، التي غدت فيها المعرفة بمثابــة قــدرة ، ومن ثم أضحى الإنسان سيد العالم ومركزه. وإذا كان فكر ما قبل الحداثة مركزه الكون ، وكان الفكر الميتافيزيقي مركزه اللاهوت البشري ، فقد غدا الفكر فــي عصر الحداثة بشرى المركز ، الأمر الذي ساهم فــي اخــتزال الفلسـفة فــي الانثروبولوجيا ، والذي بمقتضاه تم الاستعاضة عن الفكر التــأملي بــآخر هــو الفكر العلمي.

إنه عن طريق الفكر العلمي الذي شكل محور ارتكاز مرحلة الحداثــة ، خاصة غداة نهاية القرن الثامن عشر ، فقد تشكلت اتجاهــات نظريــة جديــدة ، كرست جهودها في البحث عن كينونة الإنسان الفريد وإمكانية معرفته التجريبيــة التي ارتبطت بشكل وشيج باللغة والرموز ، ومن ثم تفــارقت مــع موضوعيــة البحوث الأمريكية التجريبية ، التي كانت تمثل وجهة العلوم الطبيعية. وبتحـــول المجتمع من مرحلة الحداثة إلى ما بعدها ، التي نرفل في إطارها اليوم ، والتــي تتميز بسيطرة العقل الأدائي لا الطبيعي ، أو قل التي تتسم بســـيادة أيديولوجيــا التكنولوجيا ، فإنها عرفت من جديــد عمليــة اغــتراب الإنســان عــن ذاتــه وواقــعــه[٤٢]. الأمر الذي دفع بعض الاتجاهات النظرية إلى إحياء الذات مــن جديد ، وهو ما جاهد من أجله "جيدنز" لإعادة تركيب النظرية الاجتماعية نتيجــة ما شهدته من أزمة ، والذي فيها انفتح على معظم الأطر النظرية السابقة بدءاً

من "هوسرل" ومروراً بـ "هيدجر" ووصولاً إلى "جادامر" و "ريكيور" و "وينش".

وعلى الرغم من أن جيدنز قد نهل من المصادر الفكرية التي أشرنا لها تواً ، إلا أنه لم يوافق على كل ما جاء فيها ، ودلالة ذلك تسديده لمجموعة من الانتقادات ضد هذه الأشكال النظرية ، وبشكل خاص للبنائية الوظيفية والماركسية والفينومينولوجيا والتفاعلية الرمزية وحتى الوجودية. إنه من خلال الدفوعات النقدية التي قدمها ، فقد حاول أن يخلق اتجاهاً نظرياً جديداً ، أوضح من خلاله كيف غلف الغموض هذه الرؤى ، ناهيك عن خطلها النظري والمنهجي مما دعاه إلى تجاوزها[٤٣].

إن الأزمة التي أصابت النظرية الاجتماعية من وجهة نظر "جيدنز" ، والتي استدل عليها من خلال عدم الاتفاق بين المفكرين نتيجة استخدامهم لمفاهيم وفق معاني متعددة ، هو الذي حدا به أن يعمل على إعادة تركيب النظرية لكي يتجاوز عملية الإجماع الأرثوذكسي التقليدي ، وفي الوقت ذاته أن يتعانق مع الفينومينولوجيا حيث اهتمامها بواقع الحياة اليومية ، وما يعززه من سلوكيات وتصرفات. إن إحلال لغة الحياة اليومية محل ما افتتن به الإجماع الأرثوذكسي يدل على التحول من الخطاب النظامي أو المؤسسي إلى مفردات الحياة اليومية وتيماتها اللغوية والرمزية.

إن التوجه النظري للنظرية الاجتماعية في فترة ما بعد الحداثة ، التي استبدلت الواقع النظامي بالواقع الحياتي ، يتصل بالأساس بإعادة إنتاج النشاط كموضوع محوري للذات ، الأمر الذي جعل للعالم الاجتماعي معنى خاص في إطار الأفعال وردود الأفعال. ويبد أن مفهوم الذات هو أول المفاهيم التي تدخل في بنية النظرية التركيبية التي يطرحها "جيدنز" ، فإن ثمة مفهوماً آخراً يدخل

في أضمومة هذه النظرية ألا وهو مفهوم الموضوعية. لقد رأى جيدنز ضرورة الابتعاد عن مثل هذا المفهوم ، حيث لا يعتمد على الخبرة الذاتية. إن مخاصمة الموضوعية جعله يركز على مكونات السلوك الإنساني ، ليس في إطار الثنائية التقليدية للموضوع والذات ، وإنما في إطار ممارسات الحياة اليومية ، تلك التي كان لها الفضل في إعادة مفهومي الزمان والمكان في قلب الممارسة الاجتماعية(٤٤).

وإذا كان "جيدنز" قد حاول أن يؤول مفهوم الذات ويجعله محور ارتكاز لنظريته التركيبية، فإنه في الوقت عينه حاول أن يبعد عن اهتمامه مفهوم الفعل، نتيجة ما يدور حوله من مشاحنات نظرية. لقد حاول جيدنز أن يستخدمه وفق فهم خاص به. إن الفهم الخاص بجيدنز حول الفعل يأتي من خلال تكوين السلوك الإنساني من جزئين ، الأول هو القدرة ، والآخر هو المعرفة. فحيث أن الأول يشير إلى ما يفعله الفاعل فكان ذو قدرة وله قدر من المعرفة ، فالآخر يتصل بالأشياء التي يدركها الفرد عن أفعاله وعن المجتمع ، وهما معاً يرتبطان بممارسة الإدراك واللاإدراك. ومن الأهمية بمكان أن نضيف هنا أنه ليست المفاهيم السابقة هو المكونة وحسب للنظرية التركيبية التي قدمها جيدنز ، إذ توجد مفاهيم أخرى مثل المؤسسات والتأويل المزدوج. فمفهوم المؤسسات لديه يشير إلى مجموعة الممارسات الاجتماعية التي تتم بشكل غير مؤقت ، أو قل التي تستمر باستمرار البقاء ، أو التي تحدث بشكل مستمر في الحياة اليومية ، والتي تمثل خصائص بنائية للأنساق الاجتماعية ، ومن ثم تمثل قدرة الفاعلين على الفعل ورد الفعل بشكل مختلف. أما بالنسبة لمفهوم التأويل المزدوج ، فإنه يشير إلى الطريقة التي من خلالها تستطيع الذات أن تفهم العالم من خلال الرابطة المنطقية بين لغة الحياة اليومية وما تعارف عليه من مفاهيم في إطار النظرية الاجتماعية.

والمتأمل فيما يقدمه "جيدنز" في إطار نظريته التركيبية ، ومحاولة توجيه النظرية الاجتماعية ، يجده يخالف ما هو متعارف عليه في نظرية المعرفة ، أو بالأحرى هي محاولة لفك الروابط بين النظرية الاجتماعية والعلوم الطبيعية. إنه وفق ذلك يمكن القول أن النظرية التركيبية جاءت بديلاً للنظرية الوضعية ، إذ من خلالها يحاول أن يربط النسق بما يحيط به من أنساق ، ناهيك عن تحليله لوظائفه في ضوء ظروفه التاريخية. والحقيقة أن توجهات النظرية التركيبية فرضتها أيضاً الاهتمام بالتأويل ، إذ يرى "جيدنز" أن على النظرية الاجتماعية ألا تنعزل عن ردود الأفعال ، تلك التي ربطها بمصطلح الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعي وعملية إدراك الفعل الاجتماعي(٤٥).

إنه في إطار الأفكار السابقة التي تستند عليها النظرية التركيبية يمكن القول أن هدفها المحوري يتركز على إعادة تفسير وتحديد العلاقة المتبادلة بين القدرة والبناء ، تلك الأفكار التي تعود إلى "جاكيوس دريدا" Derrida الذي صاغ ما يسمى بتركيب البنية ، والذي حاول في إطارها تصوير البيئة باعتبارها نوعاً من النظام الحقيقي أو الغائب. وإذا كان ذلك كذلك ، فإننا لا ننفي أيضاً امتداد "جيدنز" لـ "جورج جوروفيتش" الذي حاول أن يحول علم الاجتماع إلى علم تعمقي ، تكون مهمته الأساسية ، هو التصدي للظواهر المعطاة مباشرة في إطار الواقع الاجتماعي المباشر ، وهو ما أسماه بعلم اجتماع الظواهر الصغرى Micro الذي يركز على كل ما هو غير رسمي أو غير نظامي(٤٦).

وبيد أن "جيدنز" قد حاول أن يأخذ من سابقيه بعض الأفكار التي غلف بها أركان نظريته ، فلا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير أيضاً أنه استعار مفهوم القدرة من "نيتشه" ، ومن "فرويد" ما يتصل باللاشعور ، ومن "ماركس" ما يدور حول وعي الطبقة المسيطرة ، ومن "هوسرل" مفهوم الواقع الحياتي ، ومن "جادامر" و "ريكيور" و "هابرماس" ما يرتبط باللغة والاتصال وبالأدوار

الاجتماعية وباغتراب الذات(٤٧). ولما كان هؤلاء لا يشـــكلون وحـــدة معرفيـــة واحدة، بل جزر فكرية متشظية ، فكيف حاول جيدنز أن يركب نظريتـــه التـــي يحاول عن طريقها أن يوجه النظرية الاجتماعية لكـــي تتجـــاوز أزمتـــها؟ . إن الإجابة الشافية عن هذا التساؤل تدفعنا إلى الوقوف على أهم المقولات والمفـــاهيم التي استند عليها جيدنز في إطار نظريته المسماة بالتركيبية التي من وجهة نظره هي بمثابة بحث في الوجود الاجتماعي يسعى إلى إيجاد دليل شامل لما هو كـــائن في العالم الاجتماعي ، والتي من خلالها نستطيع أن نقف على مدى اقترابـــه أو افتراقه من كل الرؤى النظرية التي نهل منها وركب نظريته.

١ -التأويلية المزدوجة :

إذا كان بعض فلاسفة التأويل قد انتقدوا التناقض بيـــن مفـــهومي الفـــهم والتفسير اللذان صاغهما الرواد الأوائل للتأويلية التقليدية ، وخاصـــة جـــادامر ، الذي رأى أن "ديلتي" وغيره من المفكرين عملوا على توصيف الفـــهم باعتبـــاره ظاهرة نفسية ، فضلاً عن أنه نوعاً من الخبرة التي يعززها العقل الفـــردي مـــن خلال تفسير نشاطه وتصرفاته. فإنه في إطار هذا الفـــهم الســـيكولوجي ، فـــإن جادامر حاول أن يربط هذا المفهوم بمفردات اللغة التي يتعامل بها الناس أثنـــاء تفاعلاتهم.

وحيث أن وينش قد حذا حذو أفكار "فتنجنشتين" ، إلا أنه لم يستند علـــى مفردات السيكولوجيا في فهم الفعل ، وإنما راح يتكئ على العلم الوضعي الـــذي يتضح بشكل كبير في آراء "ستيورات ميل" Mill. وبينما هو يتجاوب مع أفكار "ميل" ، فهو يقف موقفاً نداً من طبيعة التفسيرات التي تقدمها العلوم الطبيعية ،

تلك التي تهتم وحسب بتفسير وتحليل العالم الخارجي ، دون النظر إلى تفسير معاني النشاط الإنساني.

إنه في ضوء ما سبق ، فإن التفسير المزدوج المراد تطبيقه في العلوم الاجتماعية والإنسانية كما يرى "وينش" يشدد على الرابطة المنطقية بين اللغة الدارجة لرجل الشارع والمصطلحات الفنية التي عرفها علم الاجتماع ، إذ يفرض ذلك ضرورة فهم العالم الخاص بالأفراد. أي أن التأويلية المزدوجة تعمل من خلال مبادئ تحقيق الذات لا إنكارها. فإذا كانت النظرية الاجتماعية قد فشلت من خلال رؤاها النظرية ومفاهيمها في الوقوف على حياة الناس ، فإن التأويلية المزدوجة تستطيع أن تحلل سلوكهم وتصرفاتهم. إن دراسة وتحليل السلوك الاجتماعي يعتبر الجسر الذي يربط العلم الاجتماعي بالمجتمع الإنساني، فضلاً عن قدرته على فهم آليات السيطرة والاستغلال وآليات التحرر ووضع التدابير اللازمة للفكاك منها.

من هنا كان إصرار "جيدنز" على استخدام مفهوم التأويلية المزدوجة. إن اختزال اللغة الضيقة والافتراضات النظرية للعلوم الاجتماعية ، ناهيك عن عدم استجابتها للواقع ، هو ما دفع جيدنز أن يرى أنه آن الأوان ألا تنعزل النظرية الاجتماعية عن العالم الخارجي ، والذي يطلق عليه بعالم الذات(٤٨).

٢ -نحو مفهوم جديد للبناء والأنساق الاجتماعية:

إذا كان البعض يرى أنه لا يوجد شيء اسمه المجتمع ، فإن جيدنز يحاول أن يعيد الأوضاع إلى نصابها ، حيث يعيد مرة أخرى إلى الأذهان مفهوم البنى والأنساق الاجتماعية. إنه من خلال هذه المفاهيم فهو يرى أن المجتمع ينتج ويعيد إنتاج فعل البشر ، وبذا يكون "جيدنز" قد رفض أشكال التفسير البنائي

والوظيفي والتطوري الذي لا يرتكن فقط إلى "بارسونز" بل أيضاً إلى "ماركس"، الذي يرى أن المجتمع يوجد مستقلاً عن الأفراد ، ومن ثم يرفض أي تفسير يخلع على المجتمع أي خصائص طارئة ، أو أن الموقف الاجتماعي هو الذي يحدد فعل الأفراد.

إنه نتيجة للموقف السابق وباعتبار أن النظرية التركيبية هي مبحث الوجود الاجتماعي وفيه ، فإنه حاول أن يلجأ إلى اللغة لكي يأخذ منها دلالتها وبنائها ، إذ رأى أن البنية تتكون من قواعد ومصادر نشاطنا اليومي الذي يشكل العالم الذي ينبغي أن نقوم بدراسته. فالبنية وفق ذلك توجد في العقل وحده فحسب ، وحيث هي كذلك ، فإن هذا الفعل يتمحور حول النشاط أو الممارسات الاجتماعية التي تحدث عبر الزمان والمكان(٤٩).

ولكي يقدم "جيدنز" هذه الممارسات الاجتماعية فقد سار وفق دربين ، الأول هو ما أسماه بالتحليل الاستراتيجي الذي من خلاله ينظر إلى ما يضطلع به الفاعلون ، أي كيف يجسد هؤلاء نشاطهم بطريقة واعية والقواعد المضمرة التي يتبعونها ، أما الآخر فيتمثل في التحليل المؤسسي ، أي تحليل الأنساق وفق مفهومي الزمان والمكان الذي تغافل عنهما علم الاجتماع. والواقع أن تحليل جيدنز لمفهوم الأنساق هنا يستند إلى هيدجر ، إذ يرى من خلاله أن ثمة مجموعة من العوامل الفاعلة فيه ، تلك التي تشير إلى وجود معرفة ضمنية تضمن عملية استمرار المعرفة الموجهة نحو الذات ، ومراقبة أفعالنا بطريقة واعية ، بما يضمن تفعيل دور النتائج غير المقصودة التي تفسر على أساسها وجود أنساق اجتماعية منتظمة(٥٠).

ووفق ما سبق فإن "جيدنز" يــرى أن الأفعــال البشــرية مــا هــي إلا ممارسات لها خصائص معينة تسـتند عليـها البنــى الاجتماعيــة ، وتتضمــن بالضرورة عملية تواصل يحكمها الرموز الدالة لها. فالبنية تتطور بحكــم هــذه القواعد التي ما هي إلا نظم رمزية أو أنماط من الخطاب الذي ينظم العالم الــذي نعيشه من خلالها. وفي إطار هذه القواعد يرى جيدنز أن الفاعل له قدرة علـــى إدراك ما يقوم بفعله بطريقة ظاهرة أو باطنة. ورغم يقينه أن الأنساق الرمزيــة تعمل على الحفاظ على القــوة ، فإن هذا النسق لا يمكن أن يكون وعيــاً زائفــاً كما هو لدى مفهوم الذات الماركسي.

إن استبعاد "جيدنز" هذه الصفة عن الفعل ، جعله يــرى أن الفعــل لــه القدرة على تحويل وتغيير العلاقات الاجتماعية ، ومن ثــم العــالم الخــارجي ، الأمر الذي يغلف الفعل بنوع من القوة ، تلك التي تتأصل في جميــع العلاقــات الاجتماعية. ولما كانت القوة موجودة في كل شــيء وفــق مــا يســمى بجــدل السيطرة، فالأفراد ليسوا مجردين منها تماماً ، وهذا ما يفضي إلى مســألة بنــى الهيمنة التي تؤدي إلى قيام المؤسسات الاقتصادية والسياسية. وإضافة إلــى مــا أضفاه "جيدنز" على الفعل ، فهو يرى أنه يتمتع بالسمة المعيارية ، بمعنــى أنــه فعل يحمل في طياته قيم ظاهرة وباطنة ، وهذا ما يضمن وجود بنى شــرعية أو مؤسسات قانونية . إنه وفق ذلك فإنه يرى أن البنى أو المؤسسات تتحقــق مــن مجموعة متباينة من المحددات ، وهو ما يخالف التحديدات البنائيــة الوظيفيــة ، وخاصة لدى بارسونز ، مما يعني أن الفاعلين يفهمون ويعملون تحت أي ظـروف من الظروف(٥١).

ومن الأهمية بمكان أن نشير في هذا الصدد إلى أن تركيز "جيدنز" علــى القيم الظاهرة والباطنة ، وما يتصل بالفعل ورد الفعل التي استقاها من النظريــة

البنائية الوظيفية التي انقلب عليهـا ، جعله يعيد إنتاج مصطلح الفـهم المتعمـق Intellegable الذي طرحه ولم يستخدمه "ماكس فيبر" Weaex واستخدمه بالفعل بيتر "وينش" Winch[٥٢]. إن تفعيل "جيدنز" لمفهوم الفعل غير المقصـود يكون قد أعاد علم الاجتماع إلى أحضان السيكولوجيا ، حيث التركيز على عـالم اللاوعي ، والذي من خلاله يستطيع علم الاجتماع أن يتعـرف علـى الأبنيـة العميقة للاوعي البشري ، ذلك المفهوم الذي غض الطـرف عنـه فـي رصـد عمليات التفاعل الإنساني لدى أصحاب الإجماع الأرثوذوكسي[٥٣].

وإذا كان "جيدنز" قد وجه انتقاده إلى أصحاب الإجمـاع الأرثوذكسـي باعتبارهم تخاصموا مع الآراء السيكولوجية ، وخاصة ما يتصـل باللاشـعور ، فإن ذلك دفعه إلى نحت مفهوم جديد يتلافى ما انزلق فيه ليس فقط بارسـونز ، ولكن أيضاً أصحاب التفاعلية الرمزية بدءاً من "بلومر" وحتى "جارفينكل" ، وهـو ما أسماه بنموذج الفعل المتـدرج Stratification Model of Action الذي استند في صياغته على هدى ما طـرح مـن إسـهامات فـي الأدبيـات السوسيولوجية. ووفق هذا النموذج فهو يصنفه وفق مفـهومين أساسـيين همـا مفهـوم الفعـل الانعكاسـي Reflexive Monitoring of Action ومفهوم عقلانية الفعل Rationalization of Action اللذان سوف يأتيـان بتوضيح كاف لمفهوم دافعية الفعل ، أو القصد من الفعل الذي يعنـي بالأسـاس العملية المستمرة للسلوك الإنساني في الحياة اليومية ، تلك التي تتصل بما أسـماه "شوتز" بلحظة الانتباه المنعكس Reflexive Moment of Action[٥٤].

وتبعاً لـ "جيدنز" ، فإن ما دفعه إلى تفعيل مفهوم دافعية الفعل ، هو مـا يتمثل في عدم اتفاق الفلاسفة والمفكرين في استخدام وتفسر مفهوم الفعل وتحديـد دوافعه وأسبابه ، وما يرتبط بذلك بمفهوم اللاوعي. أي أن "جيدنز" هنا يميز بيـن

الوعي واللاوعي في عملية استطراد الوعي الممارس ، التي من شأنها أن تقدم تفسيراً لكل التمثيلات المعرفية والإدراكية التي يقدمها إنتاج وإعادة إنتاج الفعل ، في ضوء مفهومي القدرة وتملك المعرفة، وهو ما جعله – وفق تصوره – أن يمسك بتلابيب الفعل المقصود وغير المقصود ، أو قل ما هو ظاهر وما هو باطن.

إنه وفق كل ما سبق يكون جيدنز قد حاول طرح نظرية جديدة ، تحاول إعادة الاعتبار للنظرية الاجتماعية وتجاوزها للأطر النظرية الجاهزة ، ناهيك عن إعادة إنتاج مفهوم الحياة اليومية من خلال مفهوم الذات self الذي ينظر إليه باعتباره فعلاً ممارساً لمجموعة من السلوكيات والتصرفات في إطار الزمان والمكان ، تلك التي تنتج على الدوام أنماطاً من التفاعلات الاجتماعية المكونة لبنية المجتمعات ، أو ما يسميها هو بالمؤسسات ، أو الممارسات المنتظمة أو الروتينية التي تنتجها عملية الاتصال أو الحوار وفق مفهومي القدرة Capability واستحواز أو تملك المعرفة Knowlegability .

إذا كنا قد عرضنا لتمرحل النظرية الاجتماعية وفق محطاتها الثلاث وهي : ما قبل الحداثة والحداثة وما بعدها ، فإننا في المرحلة الأخيرة – أقصد ما بعد الحداثة – حاولنا توضيح أهم المقولات التي تكتنف ما نسميه بالنظرية التركيبية ، أو ما يدعوها البعض بنظرية تشكيل البنية أو البنينة(٥٥) ، التي حاولت استدعاء بعض المقولات القديمة وتقديمها في ثوب جديد ، بهدف قراءة وتأويل خطاب الواقع المعاش من خلال منهج واقعي يهتم بما هو ظاهر وما هو خفي في الأفعال الإنسانية. وفي ضوء ذلك يمكن القول أن المشروع النظري الذي يقدمه "أنتوني جيدنز" يعد محاولة لتجاوز الأطر النظرية الكبرى الجاهزة التي عرفها مسرح علم الاجتماع ، إذ عن طريقه يسعى إلى تركيب أو توليف

جديد لجماع المقولاتِ السوسيولوجية التي كان قد غلفها النسيان بفعـــل محاكـــاة العلوم الطبيعية. إن المشروع النظري لجيدنز يعد نتاجاً معرفيـــاً نقديـــاً تحليليـــاً لمعضلات الحداثة ، وما ينبغي أن تكون عليه النظرية الاجتماعية ، خاصة فـــي ضوء إعادة تقديم الهيرومينوطيقا كأساس لنظريته ، لتفعيل عملية الفهم المتعمـــق للسلوك والتصرفات الإنسانية الخفية والظاهرة.

والمتأمل في مكنونات مشروعه النظري ، يجد أنه أعاد أيضاً للغة الحياة الاجتماعية وجودها ، وهو ما ساعده في إيجاد رابطة وشيجة بين لغة العلم ولغـة الحياة اليومية وفق ما يسمى بلعبة اللغة ، والتي من شأنها أن توضح ما هو خفي وما هو ظاهر في التفاعلات الإنسانية في إطار ما يســـمى بـــالمواقع الأماميـــة والمواقع الخلفية. إن دنو جيدنز من الحياة اليومية يجعله بدون منـــازع منظـــراً لسوسيولوجيا ما بعد الحداثة ، إذ يلح من خلالها على تكامل العلاقات الاجتماعية ومن ثم استعادة الذات لوجودها ، بعد أن ساهمت أيديولوجيا التكنولوجيـــا فـــي تهميشها. إن إعادة إنتاج الذات يعني اتجاه الذات نحو نفسها ، بما يعني تحررهـــا من سيطرة التقنية التي يسعى عالم اليوم إلى تسييدها بل وتأبيدها.

مـــراجع الفصل العاشر:

١- آلان تورين ، نقد الحداثة : الحداثة المظفـــرة (القســم الأول) ، ترجمـــة صباح الجهيم ، منشورات وزارة الثقافـــة ، دمشـــق ، ١٩٩٨م ، ص ص ١٥ - ٢٢.

٢- آلان تورين ، نقد الحداثة : ولادة الذات (القسم الثاني) ، ترجمـــة صبـــاح الجهيّم ، منشورات وزارة لاثقافة ، دمشق ، ١٩٩٨م ، ص ١٩١.

٣- هناك اتفاق بين كوكبة من علماء العلوم الإنسانية على أن الاهتمام بـــالذات هو مهمة النظريات الصغرى في زمن ما بعد الحداثة التي تتبـــاين عـــن اهتمام النظريات الكبرى التي اهتمت بالسياقات البنائية والمؤسســـية فـــي فترة ما بعد الحداثة . حول ذلك يمكن الرجوع إلى:

Bradbury M. and Mcvarlane J., (eds), Modernism, Harmondworth, N. Y., 1976, pp. 15 – 20.

نيقولا نيماشيف ، نظرية علم الاجتماع : طبيعتها وتطورها ، ترجمة محمـــود عودة وآخرون ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ، القاهرة ، ١٩٧٨ (الفصـــل الخاص بعلم الاجتماع الفلسفي) ، ص ٤٣٠.

٤- آلان تورين ، نقد الحداثة : ولادة الذات .... ، مرجـــع ســـابق ، ص ص ٢٢/٢٤.

٥- شحاته صيام ، القهر والحيلة : أنماط المقاومة السلبية في الحياة اليوميـــة ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، الطبعـــة الأولـــى ، القـــاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص١١.

٦- ب. بورديو ، ج. س. باسرون ، ج. س. شـــامبوردون : حرفــة عــالم الاجتماع ، ترجمة نظير جاهل ، دار الحقيقة ، الطبعة الأولى ، بــيروت ، ١٩٩٣ ، ص١٣.

٧- عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت : درس الابستمولوجيا أو نظريــة المعرفة ، دار الشؤون الثقافية العامة (بغداد) ، دار توبقــال (المغــرب) ، الطبعة الثانية ، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص ص ٤٥ – ٤٨.

٨- المرجع نفسه ، ص ص ٢٤ – ٢٦.

٩- سامي أدهم ، فلسفة اللغة : تفكيك العقل اللغــوي ، المؤسســة الجامعيــة للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ، الطبعة الأولى ، بــيروت ، ١٩٩٣ ، ص ص ٢٠ – ٢٢.

10- Boeselager W., The soviet artique of Neopositivism Comp., 1975, pp. 57 – 59.

١١- روجيه باستيد : السوسيولوجيا والتحليل النفسي ، ترجمة وجيه البعثـــي ، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ ، ص ص ٢٨٤ – ٢٨٦.

12- Boeselager W., The Soviet Critique.........., Op. It., pp. 66 – 67.

١٣- سامي أدهم ، فلسفة اللغة .... ، مرجع سابق ، ص١٩.

14- Boeselager W., The Soviet ..., Op. It., pp.65 – 66.

١٥- بورديو وآخرون ، حرفة عالم الاجتماع... ، مرجع سابق ص ١٩ ، ٢٦.

يشير جيدنز وفق مفهوم الإجماع الأرثوذكسي ، إلى أن علم الاجتماع فـــي

استناده إلى تشبيها وتكنيكات العلوم الطبيعية ، لم يعر بالاً بالذات الإنســـانية ، وهذا ما جعله ينقاد إلى التفسيرات السببية الميكانيكية. في ذلك راجع:

Giddens A., Central Problems in Social Theory, Themacilillan Press, London, 1979.

١٦- شحاته صيام : القهر والحيلة ...... ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥ – ٢٧.

17- Giddens A., Profiles and Aritiques in Social Theory,The Macmillan Press, London, 1982., pp. 8 – 9.

١٨- الهيرومينوطيقا Hermeniteca لفظـــة إغريقيـــة تعنـــي فـــن تـــأويل النصوص المكتوبة وإبراز المعاني من خلال العقل الـــذي يديـــر النشـــاط الفكري بشكل عام ، انطلاقاً من نظرية خاصـــة للوجـــود أو الشـــعور أو العقل. والهيرومينوطيقا وفق هذا المعنى تشير إلى نمط التفكير القائم فـــي إطار ما هو موجود. حول ذلك راجع:

نبيهـــة قـــارة : الفلسفة والتـــأويل ، دار الطليعـــة ، الطبعـــة الأولـــى ، بيروت، ١٩٩، ص ٥.

١٩- يورجين هابرماس ، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي ، ترجمة نظـــير جاهل ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، الدار البيضـــاء ، ١٩٩٥ ، ص ١١.

٢٠- ميشيل لاندمان : تصدير كتاب : زولكان كار ، النظرية الاجتماعية ونقـــد المجتمع : الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية ، ترجمة وتعليـــق وتقديم علي ليلة ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٨٧.

21- Rermode F., Modernism in Communities, London, 1968, p. 32.

٢٢- مطاع صفدي : استراتيجية التسمية في نظـــام الأنظمـــة المعرفيـــة ، دار الشؤون الثقافية ، الطبعة الثانية ، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص ٥٨.

٢٣- نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل .... ، مرجع سابق ، ص ص ٦ – ٩.

٢٤- مطاع صفدي ، استراتيجية التسمية .... ، مرجع سابق ص ٥٨.

٢٥- نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل ...... ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤ – ٣٥.

٢٦- روديجر بوبنر : الفلسفة الألمانية الحديثة ، ترجمـــة فـــؤاد كـــامل ، دار الشؤون الثقافية ، الطبعة الأولى ، بغداد ، ١٩٨٧ ، ص ص ٣٤ – ٣٦.

٢٧- نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل ...... ، مرجع سابق ، ص ص ٣٦ – ٣٧.

٢٨- المرجع نفسه ، ص ص ٤١ – ٤٢.

٢٩- انطوان خوري : مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية ، دار التنويـــر ، الطبعـــة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ص ٧١ – ٨٠. وحول أفكار المدرســـة الظاهراتية واستخداماتها راجع:

- السيد الحسيني : الاتجاهات الفينومينولوجية الحديثة في علم الاجتمـــاع ، عالم الفكر، العدد الثاني ، الكويت ، أكتوبر – ديســـمبر ١٩٩٦ ، ص ص ٧٥ – ٨٨.

- سمير نعيم : النظرية في علم الاجتماع ، دراسة نقدية ، دار المعـــارف ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ص ١٨ – ٢٢٢.

٣٠- مطاع صفدي : استراتيجية التسمية ...، مرجع سابق، ص ص ٥٩ – ٦.

٣١- جياني فاتيمو : نهاية الحداثة : الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٩٨ ، ص ص ١٤ – ١٦.

٣٢- مطاع صفدي : استراتيجية التسمية .... ، مرجع سابق ، ص ٦١.

٣٣- جياني فاتيمو : نهاية الحداثة .... ، مرجع سابق ، ص ٥٠.

٣٤- المرجع نفسه ، ص ص ١٣٧ – ١٣٨.

٣٥- مطاع صفدي : استراتيجية التسمية .... ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢٣ ، ٢٢٧ . وحول أفكار جادامر يمكن الرجوع إلى:

Gadamer G., Truth and Method, Sheed and Ward, London, 1975.

٣٦- نبيهة قارة : الفلسفة والتأويل .... ، مرجع سابق ، ص ٢٣٧.

٣٧- جياني فاتيمو : نهاية الحداثة ... ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٧ – ١٢٨.

٣- نبيهة قارة ، الفلفة والتأويل .... ، مرجع سابق ن ص ١٣.

٢- المرجع نفسه ، ص ص ٢٢ – ٢٤.

٤- روديجر بوبنر ، الفلسفة الألمانية .... ، مرجع سابق ، ص ص ٦٣ – ٦٦.

41- Winch, The Idea of a Social Sience, Routledge, London, 1958, p. 71.

٤٢- داريوش شيغان : أوهام الهوية ، ترجمة علي مقلد ، دار الساقي ن الطبعة الأولى ، لندن ، ١٩٩٣ ، ص ص ٨ – ١٠ . وراجع في ذلك ايضاً:

- فوكو : الابستمية الحديثة ، في : محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العـالي (إعداد وترجمة) ، الحداثة ، دار توبقال ، الطبعة الأولى ، الدار البيضاء، ١٩٩٦ ، ص ٤.

- ريكيور : ايديولوجيا الصور الحديـــثة ، فـــي : المرجـــع الســـابق مباشرة ص ٢٤.

Turner J., The Structure of sociological theory, Wadsworth publishing Comp., California, 1991, p. 519.

43- Dallmayr F., The theory of structuation : a critique in : Giddens A., Profiles ......, Op, It. , p. 19.

44- Ibid. , pp. 4 – 8.

45- Dallmayr F. , The theory ...., Op. It., p. 21.

٤٦- حول هذه الأفكار انظر :

- نيقولا تيماشيف : نظرية علم الاجتماع .... ، مرجـــع ســـابق ، ص ص ٤٢٨ – ٤٣٠.

- آلان تورين : نقد الحداثة : الحداثة المظفرة ، مرجع سابق ، ص ١٣٧.

47- Giddens A., Profiles ...., Op. Cit., pp. 11 – 14.

48- Giddens A., The constitution of social theory, Polity press, Oxford, London, 1984, pp. 2 – 5.

49- Turner J. , The structure ...., Op. Cit., p. 523.

50- Giddens A.,The constitution,Op.Cit.,pp.207 – 210.

٥١- أحمد زايد ، آفاق جديدة في نظرية علم الاجتماع : نظرية تشكيل البنية (نظرية البنينة) ، المجلة الاجتماعية القومية ، المجلد الثالث والثلاثون ، العدد الأول والثاني ، القاهرة ، يناير – مايو ١٩٩٦ ، ص ٦٨.

٥٢- حول مفهوم اللاوعي وعلاقته بما هو باطن في إطار السيكولوجيا. راجع : يونج ، جدلية الأنا واللاوعي ، ترجمة نبيل محسن ، دار الحوار ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٧م.

٥٣- إيغوركون ، البحث عن الذات : دراسة في الشخصية ووعي الذات ، ترجمة غسان نصر ، دار معد ، دمشق ، ١٩٩٢.

54- Giddens A. , action, Structure , Power, In : Profiles and Critique, ..., Op., Cit., pp. 30 – 31.

٥٥- إذا كنا فضلنا تقديم نظرية جيدنز باعتبارها نظرية تركيبية سعت إلى تقديم المقولات الفلسفية القديمة في إطار ما هو حادث في واقع الحياة اليومية ، فهناك من يدعوها بنظرية تشكيل البنية أو البنينة . حول ذلك راجع: أحمد زايد ، آفاق جديدة ، مرجع سابق ص ٥.

الفصل السابع

من التحليل الابستولوجي الى التحليل السوسيولوجي:

التأويل وخطاب الحياة اليومية

من التحليل الابستمولوجي إلى التحليل السوسيولوجي:

التأويل وخطاب الحياة اليومية

" ... علينا أن نبتعد عن الثنائيات ،

ونهتم بالفهم والتأويل ..."

مقدمة:

شهدت المعرفة الإنسانية تحت وطأة الاكتشاف العلمي والاختراعات التكنولوجية نوعاً من التحول خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين . فابتدأ من العقد السابع من القرن عينه ، وخاصة بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، وإخفاق تجربة التحديث والتنمية في العالم النامي ، وخروج الذات الإنسانية خالية الوفاض من أي نصيب ، نتيجة لتعاظم قوة وسيطرة العالم المتقدم عليه ، فقد عادت الذات الإنسانية من جديد ، لكي تبحث عن معنى لوجودها خارج معايير المجتمع الاستهلاكي ، وهو ما فرض ضرورة إعادة النظر في المعارف الإنسانية ، والأنماط المتعاقبة من الوعي في إطار الواقع المعاش.

وعلى الرغم من تعاقب أشكال الوعي الإنساني ، وما أفرزه من معارف (الأسطورة – الدين _ الأيديولوجيا) وعدم نفي أي منهما للأخرى ، فإن هذه الأنماط المعرفية لم تستطع أن تذوب في العلم ، أو حتى تنفصل معه ، أو حتى أن يحل أي منها محل الأخرى ، إذ أن لكل واحدة معناها الذي أفرزها الواقع الذي أنتجها . وحيث أننا هنا نؤكد على طبيعة الواقع الاجتماعي الذي أنتج المعارف السابقة ، فإننا أيضاً ندفع بأنها ما هي إلا بنية ظاهرة يختفي في حقيقتها الداخلية ما يسمى باللاشعور.

ويبد أن ثمة فارقا بين المعارف السابقة سواء في مصداقيتها وعلاقتـــها بالإنسان والكون ، إلا أنها جميعا لا تدخل في باب نظرية المعرفة ، إذ تخـــاصم العقلانية وتحمل خيالا رمزيا لا يعبر عن الواقع ، ولا يساعد المجتمع على إنتاج ذاته وتحديد موقع الإنسان في إطار عملية الإنتاج ، ومن ثم تصوير الواقع ومـــا يعج به من علاقات اجتماعية بطريقة حقيقية . إنه نتيجة لذلك ، فقد دفع البعـــض بضرورة أفول كل المعارف السابقة ، وبخاصة الأيديولوجيا. وعوضا عن ذلـــك فقد روج لما يسمى بأيديولوجيا التكنولوجيا أو العقلانية ، تلك هي الأخرى التـــي أصابها معاول النقد نتيجة لما أفرزته من عدم سيادة العدالة الاجتماعية وإشـــباع الاحتياجات الإنسانية(١).

إنه نتيجة للمواقف السابقة ، فقـــد راح أصحـــاب سوســـيولوجيا الحيـــاة اليومية ، يطورون مدخلا نظريا لفهم وتأويل الواقع المعـــاش ، يتنـــاقض مـــع المناهج والمداخل السوسيولوجية التي حاكت العلم الطبيعي لفـــترة طويلـــة مـــن الوقت. إنهم في ذلك استندوا إلى أن منهج العلوم الطبيعية لا يســـتطيع أن يـــأتي بنتائج موضوعية ، حيث تركيزه على العلاقات السببية ، ونظرها إلـــى الوقـــائع الاجتماعية كأشياء ، وإغفالها البعد الداخلي المتصل بطبيعة الذات الإنســـانية. إن ولع العلوم الاجتماعية بقدرة العلوم الطبيعية على تفسير الظواهر ســـببيا ومـــن الخارج ، واشتقاق القوانين ، وإسقاط عملية الاســـتبطان ، قـــد جعـــل البعـــض يديرون معها حوارا جدليا عنيفا ، إذ يرون أن كل مخرجاتها المعرفية تأتي فـــي مخاصمة مع الواقع. وللخروج من هذا المأزق فقد تم وضع صياغة جديدة لمنهج التفسير الذي يستند على نموذج يهتم بالتوليف بين عناصر الظـــاهرة وبعضـــها البعض ، وفهم الذات لخطاب الحياة اليومية.

ولما كان هذا النموذج يهتم بالتفسير وحسب في إطار الحياة اليومية ، فإن هذه المحاولة أيضا قد تم تجاوزها ، بحسبان أن هذا التفسير لا يقدم فهما جديدا للواقع الاجتماعي ، ولا يطور معرفة جديدة ، وهو ما دعا البعض إلى استدعاء مقولات فلسفية قديمة ، تتصل بفهم الفهم ، أو التأويل الذي يستطيع قراءة الواقع دون اختزال الذات الإنسانية ، التي هي دون غيرها تستطيع أن تقدم فهما وتفسيرا لكل ما هو قائم في ضوء الظاهر والخفي . إنهم في ضوء ذلك راحوا يفتشون عن الذات من أجل إحيائها من جديد في ضوء سلوكها وتصرفاتها ، وما يفرزه التفاعل الإنساني من فعل ورد فعل ، ذلك الذي يسأل عنه ليس فقط الشعور ، وإنما اللاشعور أيضا ، وهو ما توضحه عملية الحوار والاتصال في ضوء طبيعة اللغة وما تحمله من دال ومدلول[٢].

إنه على هدى الأطروحات التي أشرنا إليها قبل قليل ، وما تحمله من جدل ، فإن الفصل الراهن يسعى إلى تبيان المواقف المتناقضة ليس على صعيد الفكر فحسب ، وإنما على مستوى الممارسة أيضا ، تلك التي حاولت أن تبحث عن المعرفة بعيدا عن المقولات السببية الفجة ، ويقيد إنتاج مفهوم تأويل الذات في إطار واقعها المعاش.

١ – طبيعة المواقف النظرية والمنهجية :

نحو خطاب جديد

بداية يمكن القول أن المتأمل في الدراسات الحديثة في علم الاجتماع يجد أنها تتقاسم بين اتجاهين ، الأول يحاول الانطلاق من مقولات معرفيـــة قديمــة للوقوف على مدى صدقها أو كذبها من خلال مقولات فلاسفة العلم ، أما الآخـــر فقد شرع في تقديم توليف بين الاتجاهات النظرية الكبرى التي تتخذ من وصــف العلاقات السببية وجهة لها ، وبين الاتجاهات الصغرى التي تتخذ مـــن منـــاهج التفسير نموذجا في فهم العلاقات الاجتماعية القائمة ، باعتبارها خطابا يفسر مـــا هو معاش. وبالنظر إلى الاتجاه الأخير ، فيمكننا القول أن الرؤى النظرية التـــي عرفها علم الاجتماع وما حملته من معرفة ، دائما ما تأتي مصنفة وفق طبيعتـــها المحافظة أو الراديكالية. أو حسب طبيعتها الواسعة أو الضيقة ، ذلـك الوصــف الذي يدفع به علماء الاجتماع لكي يقفـــوا علـــى طبيعـــة التعـــارض المعرفـــي والمنهجي في النظرية الاجتماعية وهو ما يأتي من التميـــيز بيـــن مـــا يســـمى بالمعرفة المثالية والمعرفة المادية.

وعلى الرغم من أن هذا التعارض قد شغل مسرح علم الاجتماع لفـــترة طويلة من الوقـــت ، إلا أنه شهد أيضا محاولة للمزاوجة أو التوليـــف بينـــهما. وهذا ما انطلقت به الدراسات الحديثة التي تمت في العقدين الأخيرين من العقـــد الفائت ، والتي حاولت أن تشيد رؤية نظرية جدلية تهتم مـــن خـــلال مفـــهومي التحيز والموضوعية والمتغيرات الصغرى والكبرى للوقـــوف علـــى المعرفـــة الابستمولوجية من خلال دراسة الواقع الاجتماعي القائم[٣]. وأحرى بنا أن نسجل في هذا الصدد إلى أن مفهوم المتغيرات الصغرى والكبرى يعود الفضل فيه إلـــى "جيدنز" الذي كان قد طرحه من خلال مفهوم البناء المزدوج[٤]. ذلـــك المفـــهوم

الذي قدم له "هندس" مجموعة من الانتقادات ، كان أهمها ، أنه لا يقوى على تقديم المعرفة السوسيولوجية الحقيقية ، ناهيك عن خلطه بين ما هو اجتماعي وما هو سيكولوجي(٥).

إن المدقق فيما سبق ، يجد أن ثمة محاولة لنقد التأليف بين النظريات الصغرى والكبرى من خلال الاستناد على مفهوم البناء المزدوج ، وهو ما دفع آخرين للاستعاضة عن ذلك بالربط بين مفهومي الفكر والممارسة في ضوء الواقع الاجتماعي. إنه من خلال هذه العملية وفي ضوء الفعل المقصود وغير المقصود وما يتصل بمفهوم روتينية النقد والبناء ، فإنه يمكن قراءة خطاب الواقع الاجتماعي ، إذ يتم فيه إظهار المعرفة المرتبطة بما هو ظاهر وباطن في آن ، بعيدا عن المقولات السيكولوجية . والواقع أن مثل هذه المحاولة في الوقت الذي تجدها قد ركزت على المواقف الجزئية والكلية التي تظهر من خلال التفاعلات الاجتماعية ، فإنها لا تنظر إلى الفاعل باعتباره منتجا للبناء ، بقدر ما تشير إلى معنى البناء ووظيفته في إطار انتظامه واتصافه بالدوام أو الروتينية، وهو ما يعني وجود مساندة وظيفية بين مكونات هذا البناء ، وتكيفه مع الظروف والاعتبارات المجتمعية الجديدة(٦).

وحيث أن الفهم السابق ، لا يختلف كثيرا عن المقولات الكلاسيكية الكبرى التي عرفها علم ا لاجتماع ، فإن هناك من خالف ذلك ، وحاول أن يقدمها في إطار بنية اللغة وتركيبها. فبعيدا عن وجهة النظر النظامية حول اللغة والمعنى والممارسة ، فقد تم مناقشة اللغة والمعنى باعتبارهما مفهومين مستقلين عن النظام المعرفي الموضوعي ، إذ من خلالهما يتم الوقوف على التعبيرات وسياقات التفاعل الحقيقية في إطار الزمان والمكان ، ذلك الذي يستطيع الكشف عن السياقات غير الظاهرة لوعي الفاعل الاجتماعي . فاللغة لا تدل على المعنى

الحقيقي للكلمات من حيث الظاهر ، وإنما المعنى الحقيقي يأتي من خلال الباطن الذي هو وعي حقيقي وليس زائف . إن ذلك يعني أن الوقوف على المعنى يأتي من خلال الممارسات وليس من الكلام ، وهو ما يؤكد حقيقة قدرة الإنسان على الفهم والممارسة في الحياة اليومية(٧).

٢ - المعرفة والذات وخبر الواقع الاجتماعي:

عرض استشهادي

إن ما تقدم يكشف لنا عن بعض المحاولات التي حاولت أن تبتعد عن دائرة التشويه النظري والمنهجي الذي حظيت به بعض الدراسات السوسيولوجية، والتي حاولت أن تقدم نماذج نظرية تتسم بالصرامة المنهجية والنظرية ، وسد الفجوة الواسعة بين المفاهيم النظرية والتكنيكات المنهجية ، وتعيين وحدات الدراسة للوصول إلى المعرفة الحقيقية ورؤية العالم رؤية صحيحة في ضوء سياقات التفاعل والتحولات المادية والمجتمعية. وفي هذا الإطار يتبقى لنا عرض الدراسات التي حاولت أن تقف على مدى صدق أو كذب المقولات المعرفية التي توصلت إليها الدراسات السوسيولوجية ، واختبار النماذج النظرية التي تطرحها.

فمن خلال إحدى الدراسات التي اهتمت بتطوير مفهوم التبرير الفلسفي للوقوف على طبيعة المداخل النظرية المتعددة حول المسألة الاجتماعية ، فإنها ترى أن الحقيقة العلمية تخاصم اجتهادات ومخرجات التقاليد العلمية المنهجية التقلدية التي لم تكشف إلا عن ما هو ظاهر فقط. وبدلا من هذه المداخل فإن "زمبيني" Zampini يحاول أن يستعيض عنها بمجموعة من الاختيارات والبدائل النظرية مثل الفينومينولوجيا ومناهج التأويل والنظرية النقدية ، والذي

من خلالها حاول توليف مدخلا نظريا للوقوف على الحقائق الاجتماعية التي يعج بها الواقع الاجتماعي ، ومن ثم يثبت خطل مداخل التحليل الوظيفي ، التي التزمت بالتفسيرات السببية والمداخل الفلسفية التي استندت على حقائق متعالية تبتعد عن أرض الواقع.

ولكي يستطيع الباحث أن ينجز دراسته ، فقد حاول أن يستدعي مفهوم الانطولوجيا باعتباره مفهوما واسعا ويتسم بالمرونة ، لكي يتجنب استخدام التفسيرات المثالية التي استخدمها علماء الاجتماعي في تصديهم للمسألة الاجتماعية ، خاصة ما يتصل بالفصل بين الذات والموضوع. إنه من خلال هذا الفهم ، فقد حاولت الدراسة الراهنة الوقوف على مدى اتساع مفهوم الأنطولوجيا ومرونته ، وكذا تباينه عن النظريات التي أخذت من مسألة الموضوعية العلمية وجهة لها ، وهذا ما دعاه إلى تركيب النظرية النقدية مع مداخل التأويل في وحدة واحدة لكي يقدم تفسيرا واقعيا للحقائق الاجتماعية في ضوء مفهومي الابستمولوجيا والانطولوجيا(٨).

وإذا كان "زمبيني" Zampini قد حاول أن يقدم طرحا نظريا يستند إلى التوليف بين مفاهيم الوجود والرؤى النظرية النقدية ، فإن "هيكمان" Hekman من خلال دراسته للفعل الاجتماعي ، حاول أن يقدم تأويلا له من خلال ما قدمه "جادامر" لمفهوم التأويل . وفي إطار فهمه لـ "جادامر" ، استطاع أن يقدم تحليلا للنصوص التي حوتها النظرية الاجتماعية والسياسية حول الفعل، والذي منها استطاع أن يبرهن على مدى التباين بين المداخل الوظيفية والمداخل الإنسانية في تحليل الفعل ، والتي تتصل بنظريات الأثنوميثورولوجيا والتفاعلية الرمزية والفينومينولوجيا والاختيار العقلاني ، والتي استطاع من خلالها أن يقدم نموذجا تفسيريا لفهم دور الفاعلين الاجتماعيين في إطار المواقف الاجتماعية المختلفة في الحياة اليومية(٩).

وعلى الرغم من أن المحاولة السابقة لـ "هيكمان" حاولت أن تجمع كل الأطر النظرية الصغرى مع كل ما قدمه "جادامر" لإيجاد تفسيرا أو تأويلا للفعل الاجتماعي في إطار الحياة اليومية ، فإن "باتون" Paton حاول أن يأتي بمعنى اجتماعي لمفهوم التغلغل في إطار السلوك Conseling . ومن خلال الطرح الفينومينولوجي والرؤى النظرية الواسعة في علم الاجتماع ، استطاع أن يشيد مجموعة من الأسئلة المحورية للكشف عن طبيعة التجمعات الإنسانية في ضوء علاقات السلطة والخضوع. ووفق هذا التقنين العلمي استطاع الباحث أن يصل إلى أن التفاعل الاجتماعي وفقا لموقعه وموضعه لا يستطيع أن يعبر عن ذاته في إطار هذه الاجتماعات ، إذ يتم التعبير وحسب عن علاقات العمل ، التي إن عبرت إنما تعبر عن الواقع الوظيفي الرسمي الذي لا يمكن من خلال الكشف منه عن الوعي الحقيقي ، وإنما يتم الكشف عن الوعي الزائف الذي تفرضه ثقافة العمل وعلاقات السيطرة التي تسوده[١٠].

وبالنظر إلى نوع آخر من الدراسات النظرية التي أخذت موقفا رافضا من الأطروحات النظرية التي تحاكي العلم الطبيعي ، فإننا يمكن أن نشير إلى الدراسة التي قدمها "هينجرز" Hingers كأطروحة للدكتوراه ، والتي فيها حاول أن يستبدل المناهج القياسية ، بأخرى عكسها ، تلك التي تعرف بالمناهج الكيفية ، والتي تتصل بشكل خاص بمنهج تحليل الخطاب في علم اجتماع المعرفة. والواقع إن استخدام هذا المنهج في إطار تعانقه وارتباطه مع فلسفة العلم ، ساعده على إبراز التشويش الذي حمله خطاب العلم خاصته فيما يتصل بالتفسيرات الكمية والسببية ، التي تعوق عملية الكشف عن الأسباب الحقيقية للظواهر الاجتماعية ناهيك عن الوقوف على دقائق وتفصيلات التفاعلات الاجتماعية الحقيقية[١١].

وفي محاولة للاقتراب من مصادر التاريخ الاجتماعي لتحديد المعاني المختلفة التي تضمها حياة العالم القديم ، فإن ثمة محاولة سعت من خلال الاثنوجراف لإيجاد تفصيلات واسعة المدى حول الممارسة الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين في الحياة اليومية. وفي هذه الدراسة يسعى الباحثان إلى تفعيل نظرية التأويل Hermeneutic لكي تمدهم بإطار يرشدهم للوصول إلى المعطيات التاريخية الاجتماعية ومن خلال الفهم التأويلي للمعطيات الاثنوجرافية. فقد حاولت الدراسة الراهنة تحليل أنماط التفاعلات اليومية في إحدى المناطق الريفية في الولايات المتحدة الأمريكية للكشف عن التباين بين ما يحدث وقت إقامة هذه الدراسة ، وما كان يحدث بالأمس. ووفق هذا الهدف فقد توصلت الدراسة الراهنة إلى أن القيم الاجتماعية التي كانت سائدة في مطلع القرن العشرين ليست هي التي تسود في عقد الثمانينات منه ، وهو ما يتضح في فقدان علاقات الوجه للوجه وعمليات التضامن والتكافل الاجتماعي(١٢).

ومن خلال مجموعة من الأفكار التي قدمها "بوبر" حول مصطلح التبرير والكذب ، أو ما يسميه البعض بالدحض والتفنيد ، فإن "فيليبس" Philips من خلال الكتاب الذي يحمل عنوان: الفلسفة والعلم والمسألة الاجتماعية ، يحاول أن يوضح الاعتبارات النظرية والمنهجية التي دعت إلى التحول إلى الأفكار التي طرحها كل من "كون" و "لاكتوس" و "فيرابند" ، والتي حاولت أن تأخذ موقفا مناهضا من مبدأ التبرير والتكذيب . والواقع أن مثل هذه الانتقادات والمراجعات التي ضربت كل مخرجات الدراسة الوضعية في مقتل ، فقد حاول الباحث الانطلاق منها في دراسته لمجال التربية ، إذ من خلالها استطاع أن يصل إلى أنه برغم تباين الدفوعات النظرية الحديثة للابستمولوجيا ، إلا أنها تحمل روح ما قدمه "بوبر" ، خاصة ما يتصل بالعقلانية ، وإعادة النظر في صدق القضايا التي تحملها في ضوء ارتباطها بالواقع القائم. ولكي يتم له ذلك فقد رأى أن

المدخل الملائم لدراسة الظواهر الاجتماعية التي تتضاد مع الظواهر الطبيعية يتطلب التخلي ليس فقط عن المنهج الطبيعي ، وإنما أيضا عن مدخل التجريبية التحليلية ونماذجها التحليلية ، ذلك الذي يتمثل في منهج الفهم ، الذي يستطيع أن يؤول الظواهر الاجتماعية في ضوء عملية السلوك والفعل ورد الفعل الذي يتم تصويره من قبل الفاعل الاجتماعي في كثير من المواقع والمواضع الاجتماعية في إطار الحياة الاجتماعية القائمة[١٣].

ويبد أن الدراسة السابقة قد ركزت على الفهم والتأويل ، فإن ثمة دراسة أخرى اهتمت بتوليد المعاني من خلال الأطر المعرفية المختلفة ، خاصة التي تنطلق من مفهومي الذات والعقلانية. لقد حاولت الدراسة التي قدمها "كامادا" Kamada لنيل درجة الدكتوراه أن يقدم فهما جديدا لعلاقة الإنسان بالواقع الذي يعيش فيه ، وهو في هذا الصدد يعيد النظر في الفهم السوسيولوجي لمسألة الموضوعية في ضوء دراسة البناء الموضوعي وأفعال الأفراد ، وانكاسا لذلك فقد تم اختبار فكرة النظام باعتبارها نموذجا مناسبا لتمحيص أفكار "هوسرل" و "مارلوبونتي" و "هيدجر" و "فتتجشتين" للوقوف على التناقض الحقيقي بينها وبين الميتافيزيقا التأملية. وبعيدا عن هذا التناقض ، فإنه حاول أن يطرح إمكانية دراسة الواقع المعاش في إطار ما يسمى بالشعور والمعنى الذي يفرزه اللغة من خلال عملية الاتصال والحوار ونشاط الفاعل ، التي من شأنها أن تحول الدراسات الاجتماعية من الموضوعية إلى الواقعية.

وبينما تركز هذه الدراسة على بنية اللغة ، فإنها لا تنفصل عن منهج الفهم الذي قدمه كل من ديلتي وشيللر ومانهايم ، إذ عن طريق المزاوجة بين أفكارهم استطاع أن يقف على مدى انعكاس الثقافة الرأسمالية السائدة على أفعال الأفراد ، وهو ما دعاه إلى أخذ موقفا نقديا من الأفكار التي طرحها كل من "فيبروزيمل" و "دوركايم" وحتى "ماركيوز" . والحقيقة أن حسب الطرح النقدي

لهذه الأفكار ، فقد حاول تأسيس نموذجا نظريا للفهم من خلال ما طرحته الفينومينولوجيا والاثنوميثولوجيا لكي يثبت خطل فكرة الموضوعية التي تبعد الذات عن دائرة اهتمامها ، ومن ثم تنفي فكرة الاستبطان العاطفي الذي طرحها فيبر ، وهو ما يباعدها بين العقلانية وفهم العلاقة بين الذات والوجود(١٤).

وعلى خلاف ما قدمته الدراسات السابقة ، فإن "زالد" Zald قد حاول هو الآخر أن يفهم علم الاجتماع كنظام معرفي يرتبط بالعلوم الإنسانية وليس بالعلوم الوضعية ، وهو ما حذت حذوه الدراسات الكلاسيكية التي عرفها علم الاجتماع لفترة طويلة من الوقت. وفي إطار انتقاده للعلم الوضعي الذي نظر إلى الوقائع كأشياء ، فإن "زالد" يرى أن وصف الوقائع في علم الاجتماع لم يأت إلا في دماغ الباحث ، لا ما هو في الواقع. إنه حسب ذلك فإن الباحث يرى ضرورة التخلي عن الاستراتيجيات المنهجية التي التزم بها العلم الوضعي ، واتخاذ الفهم التفسيري الذي من شأنه أن يطور المعرفة الاجتماعية ، ويزيد من تفاصيلها ، بل ومن دقائقها(١٥).

واتصالا بالرؤية السابقة التي أخذت موقفا نقديا من مواقف العلم الوضعي ، أو ما يسمى بالعلوم الصعبة ، فإن "سوبيس" Suppes هو الآخر من خلال مقالته التي قدمها في إطار الميثودولوجيا ونماذج فلسفة العلم ، فقد حاول أن يضرب بقوة في المنهج المتبع في العلوم الاجتماعية الذي أخذته من العلم الطبيعي خاصة بعد انتصاره على المعرفة الميتافيزيقية التي كانت سائدة في المجتمع الأوروبي ما قبل عصر الأنوار. ولما كانت هذه المعرفة قد سببت – من وجهة نظره – أزمة في المعرفة السوسيولوجية وعطلت من نموها وتطويرها تحت مسألة الموضوعية ، فإن "سوبيس" يرى أنه آن الأوان أن يتحول العلم الاجتماعي إلى علم كيفي ، لا يهتم بما هو ظاهر وحسب ، وإنما

أيضا بما هو خفي في آن. ويرى الباحث في ذلك أننا إذا كنا في حاجة إلى نموذج كيفي ، فإن ذلك يتطلب أيضا تحولا عن الأدوات المنهجية العقيمة التي لا تأتي إلا بتفسيرات علية سببية يفترضها الباحث بطريقة قبلية ، أي أن يبحث فيما يتعقد فيها ، وليس ما هو قائم في الوجود(١٦).

واستكمالا للقضايا السابقة وموقفها من مناهج وأطروحات العلم الاجتماعي ، فإن "سيثي" Sethi في أطروحته للدكتوراه المقدمة لجامعة كاليفورنيا قد قدم مجموعة من الانتقادات للعلم الوضعي الذي نهل منه علم الاجتماع في بواكير انفصاله عن الفلسفة معظم مناهجه ومفاهيمه بل وتشبيهاته. إنه حسب ما سبق فقد وضع "سيثي" معظم المقولات السوسيولوجية على محك النقد المعرفي ، وفي إطار الجدل بين ما هو معرفي وما هو ميتافيزيقي وأيديولوجي ، فإنه يبين أن كل المعرفة التي توصلت إليها الدراسات السوسيولوجية تخاصم المعرفة والعلم ، إذ هي وحسب قضايا ميتافيزيقية وافتراضات مسبقة. وحسبما يطرح كون في محاولة تأسيس نموذج علمي جديد يقترب وشائجه من مفهوم الثورة العلمية ، فإنه يرى أن نموذج تحليل الخطاب هو الذي ينطلي عليه هذا الوصف ، وهو ما جعله يتحول إلى المحاولات التي طرحها كل من "لودان" Laudan و "لاتور" Latour اللذان قدما تحليلا نموذجيا للمعارف السوسيولوجية السابقة باعتبارها خطابا أو نصا(١٧).

وإذا كان سيثي قد فعل منهج تحليل الخطاب لكي يقف على علاقنية المعرفة الاجتماعية التي طرحتها الدراسات السابقة ، فإن "توجو" Tojo قد اتخدم مفهوم التأويل Hermeneutica لدراسة التنظيمات الاجتماعية ، إذ حاول من خلالها أن يفهم ويؤول خطاب العلاقات الاجتماعية الممارسة فيها ، لكي يعين الدور المعقد للغة في تشكيل وصياغة التفاعلات الاجتماعية. ففي

ضوء طبيعة وبناء اللغة ، فقد حاول الباحث أن يوضح كيف أن السياقات التنظيمية تتساوق مع تركيب اللغة وعقلانيتها. ففي الوقت الذي يصف الأولى بالثبات فإنه يصف الأخرى بالروتينية والديمومة. ومن خلال قراءة خطاب اللغة الذي يرسم ملامحه عملية التفاعل الاجتماعي استطاع الباحث أن يكشف عن المعاني الداخلية الكامنة التي ترتبط باللاشعور وبالوعي الحقيقي وأيضا عن المعاني الخارجية التي تكشف عن علاقة المسيطر بالخاضع ، وهو ما يعبر عن الوعي الزائف. إنه وفق ذلك فقد ركز الباحث على القيم والمعرفة والقدرة على توليد المعاني واللعب باللغة في إطار عملية الاتصال ، وهو ما يعكس استراتيجيات التكيف أو البقاء أو ما يسمى برد الفعل المنعكس الذي من خلاله يتحايل الأفراد على أوضاعهم الوظيفية ، بل والحياتية[١٨].

وبعيدا عن التنظيمات الاجتماعية التي درسها "توجو" ، فإن "كيلي" Kelly قد تفاعل مع الأحداث السياسية وحاول أن يستخدم نموذج الفهم التأويلي في رصد الأحداث السياسية التي شهدها عقد التسعينات من القرن الفائت ، ومن خلال انطلاقه من نظرية الفعل الاتصالي التي طرحها "هابرماس" ، فإنه حاول أن يتصدى لأزمة الخليج من خلال الأحداث التي تناولتها شبكة الأخبار المسائية (ABC) وشبكة (PBC). فعلى هدى ما قدمه "هابرماس" على المستوى الابستمولوجي ، وما يقدمه مدخل التأويل على المستوى الميثودولوجي ، فإن الباحث قد اهتم بما تناولته وسائل الاتصال خاصة فيما يتصل بقضيتي التنمية والدمار الذي لحق بمنطقة الخليج. وفي ضوء ذلك فقد استطاع "كيلي" أن يقدم مجموعة من النتائج كان أهمها ، إنه في ضوء الفعل الاتصالي الذي قامت به شبكات الأخبار فقد تم تشكيل خطاب عام لمشكلة الخليج ، تم فيه عرض أسباب المشكلة ونتائجها التي خلفتها إبان الأزمة وما سوف تحدثه في المستقبل ، ناهيك عن تأثيراتها المختلفة على استراتيجيات التنمية محليا وعالميا[١٩].

ومن خلال تفعيل التأويل كمدخـــل بحثـــي ، فقـــد حـــاول "جاكســـون" Jackson أن يقدم دراسته لتعيين القيم والتقاليد الكنسية في المدن الصغـــيرة . فمن خلال منهج المسح الاجتماعي استطاع أن يحصل على قاعدة من البيانـــات ، استفاد منها في تحديد جمهور البحث ، والذي عن طريقه تمكن من الوصول إلـى كيفية وآليات انتشار هذه التقاليد في المدن الحضرية ليس فقط على صعيد الفكـر، وإنما أيضا على صعيد الممارسة. إنه باستخدام الملاحظات شبه المباشرة لعينـــة الدراسة توصل الباحث إلى زيادة تغلغل الإرث الكنســـي وتقـــاليده فـــي المـــدن الصغيرة عنه في المدن الكبيرة ، التي تسودها القيم العقلانية الحديثة(٢٠).

وبتطبيق المناهج الابستمولوجية ، والتميـــيز بيـــن مســـتويات التحليـــل المختلفة ، والوقوف موقفا نقديا من تحليل خطاب العولمة ، فـــإن "الســـيد يـــس" حاول أن يشخص هذا المفهوم من خلال تحليـــل الأطروحـــات التـــي تدفقـــت بظهوره، وهو في ذلك يرى أنها برمتها جاءت وفق اتجاهين ، الأول يقدم هـــذا المفهوم بحسبانه يشير إلى وجود عالم بلا حدود والآخر يصور العولمة على أنها ضد سياسات الدولة ومن ثم خروجها من إطار عملية التنمية وفتح الأبواب علـى مصاريعها أمام القطاع الخاص . ويرى "يـــس" أن الاتجاهين الســـابقين اللـــذان غلبا على الأطروحات التي قدمت حول العولمة ، هما ضد الحقيقة ، الأمر الـــذي جعله يقدم نموذجا معرفيا يتلافى فيه ما انزلقت فيه هذه الأطروحات ، ضم ثلاثة أبعاد رئيسية هي :

أولا: الدراسة الدقيقة لتعريف العولمة ، وذلك باعتبارها مرحلة تاريخية أو تجليـا لظواهر اقتصادية ، وانتصارا للقيم الأمريكية ، وأخيرا باعتبارهـــا ثـــورة اجتماعية تكنولوجية.

ثانيا: نقد الأطروحات السابقة التي تمت صياغتها في إطار مـــا يســـمى بإعـــادة

التوزيع ونفي الإقليمية وإزالة الحواجز الجغرافية ، والتحديث ، والثورة الاتصالية.

ثالثا: النظر إلى هذه المسألة في إطار علاقات القوة والصراع ، والتي تكون فيها الولايات المتحدة الأمريكية قائدة العالم كله ، واعتبار الكون عالما واحدا ، تنتفي فيه الثقافة المحلية ، واتخاذ التكوينات الاقتصادية والاجتماعية الأخرى أيديولوجيا السوق نموذجا تنمويا لها ، وذلك باعتبارها نهاية التاريخ أو خاتم البشر على حد تعبير "فوكوياما"(٢١).

وإذا كان "السيد يس" قد تناول معظم الأطروحات التي تناولت مسألة العولمة ، فإننا أيضا لا يفوتنا الإشارة إلى إحدى المحاولات التي غابت عن تحليله ، وهي التي تتعلق بما قدمه "صامويل هنتنجنتون" والتي ترتبط بالمعايير الثقافية في كتابه "صدام الحضارات" نجد أنها جاءت كاستجابة سريعة لما يحدث على الصعيد العالمي ، حيث أفول نظريات وتصاعد أخرى. ووفق المقولات الابستمولوجية والتحليلات المذهبية وأنساق التفسير والتنبؤ بالمستقبل في الكتاب الراهن ، فإننا يمكن أن نشير إلى أنه يستند بالأساس إلى مقولة الصراع الثقافي، الذي استطاع أن يدلل عليه بطريقة مغلوطة من خلال استدعاء أحداث التاريخ ، والذي عن طريقها حاول أن يبرهن على وجود مجموعة من الحضارات التي تتباين عن الثقافة الغربية الرأسمالية. ولما كان العالم العربي الرأسمالي حسب زعمه يتميز عن بقية الحضارات الأخرى ، فإنه هو الذي سوف يسود ويسيطر على بقية العوالم الاخرى ، وبالتالي سوف يجرها إلى فلكه ، ويفرض عليها التحديث والتنمية وفق النمط الرأسمالي. إن وضع "هنتنجتون" القيم الرأسمالية في أسبقية على القيم التي تسود الحضارات الأخرى في الكون كله ، والذي صوره بقرية رأسمالية تسيطر فيها الشركات متعددة ومتعدية القوميات على بقية

الأسواق الأخرى في العالم ، جعله يرى أيضا أنها سوف تخلف بعض الأعراض الثانوية مثل سيادة العولمة المالية وتفكك الدول القومية ، وارتفاع وتائر الثقافات الطائفية والثقافية. والمتأمل فيما طرحه الكتاب في ضوء المعرفة الابستمولوجية، يجد أنه بجانب التفسير المغلوط للتاريخ الثقافي بين الحضارات متعددة الأقطاب حسب تعريفه ، فإنه أيضا غاب عنه مسألة الخصوصية التاريخية والهوية الثقافية التي تمظهرت بوضوح في إطار الأزمات المجتمعية التي عبرت عنها التكوينات الاقتصادية الاجتماعية التي نهجت قسرا سياسات العولمة(٢٢).

وبالتطرق إلى محاولة أخرى نظرت إلى العولمة في ارتباطها بمفهوم ما بعد الحداثة ، فإنها تحضرنا هنا محاولة "طيب تيزني" الذي حاول استبانة التحولات الابستمولوجية غداة الانتقال من مرحلة الحداثة إلى ما بعدها. وقد ضوء هذه المحاولة يكشف عن أن هذا الانتقال يأتي من خلال آلية تحكم مسار المجتمعات والتحول من فترة تاريخية لها مفاهيمها ومقولاتها ومناخها الثقافي إلى أخرى ، تلك التي تحكمها شروط التسلط وإعادة التبنين وفق مزاج ومنطق العولمة. وفي إطار هذه الشروط يرى "تيزيني" أنه قد تشكلت منظومات معرفية وأيديولوجية أسست التحولات التاريخية لترتد هي نفسها على ذاتها ، وتجعل منها قيمة نظرية عليا ، لتشخيص مفاهيم التقدم والعقلانية وسيطرة التكنولوجيا.

ويضيف "تيزيني" ، أنه في إطار ونشأة وصياغة مفهوم العولمة أو تجنيس العالم ، أقصيت الحدود الابستمولوجية الفاصلة للخصوصية التاريخية للمجتمعات الإنسانية ، الأمر الذي تم تسويغ وعي أيديولوجي مراوغ ومخاتل ، يطبع كل صور وسيناريوهات تقدم المجتمع بطابع واحد ووحيد ، دون النظر في الفروق والظروف التاريخية التي تحكم شروط التقدم في المجتمعات المتفارقة.

إنه وفق هذا الطرح ، فإنه يرى أن مفهوم ما بعد الحداثة يأتي وكأنه أخطبوط تحول صانعه وناحتيه ، إلى أوصياء وأصحاب قرار على صيرورة وتقدم المجتمعات الإنسانية برمتها ، وفق تنميطات ونماذج محددة سلفا ، دون فهم حقيقي لجدلية الذات والموضوع ، الأمر الذي ساهم في تفسير العلاقة بين موضوع وموضوع ، ومن ثم إقصاء وتحطيم كل ما هو إنساني وقيمي.

وإذا كان "تيزيني" في رصده للتحول من الحداثة إلى ما بعدها ، قد ركز على الأطروحات الأيديولوجية التي تسوغ قسرا نظاما عالميا – طبقيا جديدا ، فإنه في هذا الشأن يرى أن ذلك يتم حسب مفهوم الليبرالية وسياسات السوق باعتبارها أيديولوجية واحدة ووحيدة ، تلك التي تأتي من خلال إحياء النزعة المركزية لتفوق الجنس الأبيض – الأمريكي على كل الشعوب ، الذي بات باسمها وعن طريقها الحارس الأعلى على كل موجهات التنمية في أصقاع العالم، وبالتالي نفى وجود عقل أو ذات فكرة أخرى غيره تدبر وتخطط لكل شيء في هذا الكون.

إن طرح هذه الأيديولوجية في زمن أفول الأيديولوجيا ، من وجهة نظر تيزيني ، يعيد إنتاج الأيديولوجيا من جديد ، ومن ثم يجعل القانون الاجتماعي للتقدم الغربي يتقارب مع القانون الفيزيائي ، الذي أضحى قانونا حتميا لا يلتفت إلى حركة التاريخ الاجتماعي والعلاقة الجدلية بين الإنسان وواقعه . إن القراءة الأيديولوجية الملوثة للطرح السابق – على حسب تصور تيزيني – تفضح مسألة الأزمة المعرفية التي تكشف عنها قضية الاستعلاء الأوروبي ، وتأسيس اللاعقلانية ، وتفكيك العقل ، التي هي في التحليل النهائي ما هي إلا نوع من منطق المعرفة المعكوس الذي يغض الطرف عن الخصوصية التاريخية للمجتمعات الأخرى ، وطبيعة صيرورتها[٢٣].

وفي اتساق مع الطرح السابق ، يقدم "آلان تورين" رؤية جديدة لمصائر ما بعد الحداثة وعلاقتها بالمعرفة الاجتماعية. إذ يزعم أن البلدان الأوروبية ، وكذا البلدان النامية ، باتت أطرافا للولايات المتحدة الأمريكية قائدة وزعيمة العولمة . إنه بفعل هذا الوضع الدولي ، تحولت الكرة الأرضية بفعل آليات السوق والتكنولوجيا ووسائط الاتصال ، إلى عالم الرغبات والجسد والخيال ، عوضا عن عالم الروح والمقدس الذي تم إقصاؤه لتكريس الفكر الاجتماعي العفوي والطائفي والاثني ، ناهيك عن سيادة المصالح العقلانية الضيقة محل فكرة المجتمع ، وإزالة الحدود الجغرافية والسيادة الوطنية ، وتجذير الأفكار الكبرى ، والنضال ضد المساواة . والواقع إن السياسات الفوضوية التي فرضتها – قسرا – سياسات الليبرالية المتوحشة ، جاءت من امتلاكها لخطاب سلطوي له القدرة على احتكار المعنى واللغة ، والعمل بكل الآليات على تأسيس نوع من التثقف بين خصوصيات وتكوينات اقتصادية اجتماعية متناقضة ، وهو ما يفرض الذات والخطاب الأمريكي على كل شيء في الحياة المعاشة ، بدءا من السياسة وحتى سلوكيات الاستهلاك والتفكير والتصرف ، ومن ثم توليد أفكار الآخر في إطار وجوده المجتمعي. إنه وفق الطرح السابق ، يرى "تورين" ، أنه قد تم وأد الأنا والمجتمع ، وحتى القيم والثقافة والدين ، إذ لم يبق إلا المصالح السياسية والاقتصادية الغربية الضيقة[٢٤].

ومن خلال محاولة أخرى لإعادة قراءة مصطلح ما بعد الحداثة وعلاقته بالمعرفة السوسيولوجية ، فإن "الديراني" يرى أنه قبل نهاية القرن الماضي بعقدين ، عرفت مقررات الخطاب الثقافي والمعرفي تيارات نظرية متعددة توسطت بنية النصوص السوسيولوجية ، تلك التي جاءت ردا على المعرفة الغربية – الأمريكية ، التي نصبت نفسها حارسة على كل شيء في العالم. وبإشاحة النظر عن طبيعة مقولات العولمة التي هي هي من وجهة نظره أفكار

ما بعد الحداثة ، وما تساهم به من تجنيس العالم ، فإننا سوف نركز على محاولته لتصنيف التيارات السوسيولوجية. يرى أنه من داخل المجتمع الغربي ، خرجت ثلاثة تيارات نظرية رئيسية هي: الأول: هو ما يعرف بسوسيولوجيا ما بعد الحداثة التي تسعى إلى مد الجسور بين ثقافة ما بعد الحداثة وغيرها من الثقافات الأخرى التي تتباين عنها وفقا لطبيعة خصوصيتها القيمية والاجتماعية ، والتي من جرائها باتت المعرفة الخاصة بها مرهونة بحال ومستوى التقدم التكنولوجي الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعي الغربي ، وقدرته على اتخاذ القرارات التي تبعث على اللا تجانس في المجتمعات المخالفة لها. والتيار الثاني وفقا لوجهة نظر الديراني ، فإنه يتمثل في الطرح الذي يؤمن بفقدان الذات الإنسانية لوجودها الفعلي الذي نتج عن المبدأ الوظيفي الذي يقر بحقيقة التمايز المجتمعي ، ومن ثم ينفي عن الصفة الإنسانية أي معنى أو قيمة ، وخلعها وحسب على النظام الأقوى وخصائصه وأفكاره ، الذي يمثل النواة الأصلية أو المركز ، التي تحاول الدول الأخرى أو الفروع إلى التماشي معه واسترضائه ونهج نهجه طواعية أو كرها. أما التيار الثالث والأخير ، فإنه يركز على ما هو معاش ، والذي من خلاله تحولت التفسيرات الكلية إلى رؤى فرعية. فمن خلال فكرة السوق وسيطرتها على كل ما هو معاش في الواقع الاجتماعي ، باتت فكرة اللبرلة حقيقة شبه دينية ، ترفض كل فكر آخر يناوئها ، وتسعى إلى سيادة الفوضى والخلخلة في المجتمعات الأخرى، ناهيك عن تكريس التمايزات ليس فقط على صعيد المجتمعات وبعضها ، بل أيضا في داخل المجتمعات ذاتها(٢٥).

وبالنظر إلى ضرب آخر مخالف لطبيعة التصدي للمعرفة السوسيولوجية من خلال ما تطرحه رؤى العولمة وتأثيراتها على التكوينات الاجتماعية الاقتصادية المختلفة ، فإنه يتوجب علينا الإشارة إلى ما فعله كل من "ميشيل تومبسون" و "ريتشارد إيلز" و "أرون دبلدفكس" ، فيما يتصل بنظرية القابلية

الاجتماعية الاقتصادية ، والتي من خلالها يحاولون تقديم رؤية نظرية جديدة مفادها أن بقاء واستمرار نمط الحياة في أي مجتمع ، إنما يستند على سيادة الاستمرار والتبادل والتساند بين التميزات الثقافية وبين العلاقات الاجتماعية التي يتكون منها نمط الحياة. ولما كان نمط الحياة وفقا لهم يعد جسرا يربط بين الفكر والسلوك ، ومن ثم يحكم على السلوك بأنه مرغوب أو غير مرغوب ، من خلال توافقه واتساقه مع القيم والمعتقدات الموجودة ، فإنهم حاولوا أن يقدموا تفسيرا جديدا لهذه الأنماط كأساس لتحليل استمرار نمط الحياة ، ذلك الذي يأتي من خلال الأفراد وقدرتهم على تفسير معاني المواقف والأحداث والموضوعات والعلاقات ، أو قل على حياتهم كلها.

وبيد أن الكتاب السالف ذكرهم يخلعون على الأفراد القدرة على تفسير كل شيء في الوجود ، فإنهم أيضا يرون أنها رؤية العالم التي يفرضها الواقع الثقافي والقيمي ، والتي تتساوق في الوقت نفسه مع السلوك والتصرفات والوعي الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية بما تحمله في طياتها فعل ورد فعل ، وظاهر وباطن. إن التركيز على كل ذلك جعلهم يرون أن تفضيلات البشر في مختلف المواقف الاجتماعية تتوقف على العلاقات الاجتماعية في الواقع المعاش ، وتنظيمها بطريقة مقصودة وغير مقصودة ، تلك التي إما أن تشبع الاحتياجات فتعمل على صيانة الواقع القائم ، أو العكس فيتم التغاضي عنها ، ومن ثم البحث عن نمط حياة بديل[٢٦].

وبالانتقال إلى عمل آخر محايث للتوجه السابق ، والذي ينطلق من ضرورة فهم ذواتنا وتأمل واقعنا عن طريق وعي نقدي ، فإن "كاريذرس" يسعى إلى إدراك معنى المجتمع من خلال التفاعل الحي المتبادل بين البشر الذي هو من وجهة نظره الحياة الاجتماعية وإطارها الدينامي المتجدد. فالحياة الاجتماعية

هي حياة ذات تاريخ وطبيعة تفاعلية تحولية دائمة ، تستند بالأساس على طرفين متصلين هما الفعل والفكر ، اللذان يشكلان جوهر روح المعاشرة الاجتماعية في إطار الثقافة والقيم السائدة. إنه وفق الخلفية النظرية التي ينطلق منها "كاريذرس"، فقد حاول أن يقتفي المعنى الإنساني لطبيعة الروح الاجتماعية ، ولفهم ذلك فقد شرع أن يلتمس هذا التفاعل من خلال التنقيب في الفكر الروائي الذي يعبر عن الماضي والحاضر ، وعن قدرة الإنسان على الفهم والتفسير والتأويل والتحليل للحياة الاجتماعية القائمة في أي زمان ومكان ، التي إن عبرت ، إنما تعبر عن اتساق الثقافة مع حاجتنا الاجتماعية. ولكي يستطيع إنجاز ما سبق ، يحاول الكاتب أن يستخدم منهج التفكيك باعتباره أحد نتاجات فكر ما بعد الحداثة ، الذي يعتمد على تجاوز حدود البناء اللغوي للكشف عن التفاعلات الاجتماعية. وفي ذلك فهو يبتعد عن بنية النص الذي أنتجه الواقع الاجتماعي في تفاعله مع العقل ، إلى ما وراءه لتوضيح ما يخفيه النص. ولما كان النص هنا يشير إلى المواقف المختلفة للحياة ، وما تحمله من علاقات وتفاعلات ومعاني حاضرة وخافية في آن ، فإنه يرد النص إلى روابطه الاجتماعية ، أو قل في إطاره الاجتماعي وسياق الحياة ، ذلك الذي من شأنه أن يستبين طبيعة التفاعل في زمان ومكان معين.

وبيد أن كاريذرس قد رد النص إلى سياقه الاجتماعي ، فإنه قد ساعده في الوقت عينه على الوقوف على المعاني الاجتماعية الخاصة والعامة حول الممارسات الواقعية . وأحرى بنا أن نسجل هنا أيضا أن رصد المعاني الاجتماعية من خلال الأعمال الروائية التي تعبر عن عوالم اجتماعية متباينة ، قد مكنت من قراءة الأفكار وخطاب الحياة ، تلك التي يتعارف عليها في إطار أدبيات الانثروبولوجيا برؤى العالم ، والتي من شأنها أن تحدد الرموز والمعايير

الثقافية والقيمية والإرشادات وسلوك وتصرفات الفاعلين في إطار واقع معين وزمان معين[٢٧].

وفي محاولة منا للغوص في أعماق الحياة اليومية لتحليل وسائط السيطرة والخضوع من خلال فهم العلاقات الاجتماعية بينها ، فإننا حاولنا سبر غورها في ضوء الفهم العقلاني والمعنى الخاص الذي يدفع به في إطار العلاقات الاجتماعية. والواقع أنه من خلال فحص حالات الصراع في إطار الواقع المعاش ، قد فرض علينا ضرورة الإمساك بصور المقاومة التي تفرضها الحيل الدفاعية ، وما ينتج من تصرفات سواء في مواجهة السلطة أو في غيابها. وعلى الرغم من إدراكنا أن العلاقة بين المسيطر والخاضع هي شكل من أشكال السيطرة البنيوية في المجتمعات الإنسانية ، إلا أننا في هذه الدراسة قد انطلقنا من الأطر النظرية الضيقة ، أو قل سوسيولوجيا الحياة اليومية التي وفقاً لها حاولنا الإطلال على المعرفة الخاصة بعلاقات القوة التي تفرزها السلوكيات والتصرفات الناتجة عن الفعل ورد الفعل. إنه على هدى ذلك ، فقد تمكنا من قراءة وفهم وتأويل علاقات القوة من خلال مفهوم السلطة في إطار.ما هو يومي، وهو ما أخذ بأيدينا للكشف عن الإرث الخفي والظاهر لممارسات السيطرة والخضوع ، وهو ما نطلق عليه بالخطاب الخفي أو العلني لكل من أصحاب السلطة والخاضعين.

ولا يغرب عنا ضرورة الإشارة هنا أن البحث في إطار خطاب ممارسات الصراع بين من يسيطر ومن يخضع ، قد ساعدنا على إماطة اللثام عن حقائق الممارسات الواقعية سواء فيما يتصل بالعبودية الطوعية في مواجهة السلطة ، أو التعبير عن الوعي الطبقي الحقيقي في خلف ظهر السلطة. فالكشف عن الشكل البراني أو الجواني لعلاقات السيطرة أو الخضوع وفقاً لاعتبارات الحيز المكاني (المواقع الأمامية والمواقع الخلفية) قد أخذ بأيدينا للإمساك بخطاب

المقاومة السلبية التي تتمثل في العبارات اللفظية الناقدة للسلطة ، أو النكات ، أو التعبيرات الرمزية ، أو الحيل ، أو شن الهجمات التخريبية السرية ضد الممتلكات ، أو السرقة ، أو الغش والخداع ، أو الفرح في المصائب ، ناهيك عن إبراز سياسات التواطؤ التي تتجلى في عبارات التبجيل والانصياع والصور المادحة والتوقير(٢٨).

وإذا كنا في الدراسة السابقة قد عرفنا للكيفية التي حاولنا بها قراءة خطاب المسيطرين والخاضعين في إطار الحياة اليومية ، فإنه من خلال الفعل ذاته ، أي قراءة الخطاب ، فقد حاولنا تأويل ممارسات وفعل الدين الشعبي في إطار ما هو معاش ، ذلك الخطاب الذي جاء كرد فعل على حياة البذخ والترف والإقبال على الدنيا ، خاصة بعد أن باتت قضية تغيير ما هو قائم ، أمرا صعب المنال. فمن خلال إعادة قراءة خطاب التصوف في المجتمع المصري ، حاولنا الوقوف على أدبيات الجماعات الصوفية سواء المكتوبة أو الشفهية ، والطقوس الممارسة ، والذي عن طريقها استطعنا أن نكشف عن مدى تفكك وانشطار وتناقض الأفكار والمقولات المعرفية ، ليس فقط على صعيد الخطاب ، وإنما أيضا على مستوى الممارسات والتجليات ، تلك التي يستبان منها إلى أي مدى يتباين الدين الشعبي عن ممارسات الإسلام الرسمي أو الأرثوذوكسي.

وعلى هدى ما تقدم ، وبقراءة نقدية للخطاب الصوفي ، في ضوء ما يسمى بأنثروبولجيا الخيال السوسيولوجي ، فإن مصفوفة هذا الخطاب توضح تعانق ثلاثة أنساق متداخلة ، هي النسق الفكري أو الاعتقادي ، ونسق الفعل أو الشعائر والطقوس ، والنسق المجتمعي أو نسق التفاعل الاجتماعي ، التي ما هي إلا مجموعة من الرموز والإشارات والأفعال التي تنظم العلاقات الاجتماعية ليس فقط في داخل هذه التنظيمات الدينية غير الرسمية ، وإنما أيضا في علاقة هذه المستويات التنظيمية المتدرجة (الله ، الولي ، الإنسان) بالواقع الخاص

والعام لهذه الجماعات. إن وجود قطيعة أبستمولوجية وأنطولوجية مع الواقع الخاص بأعضاء هذه الجماعات ، ومع الواقع الاجتماعي الذين يحيون في إطاره، يجعل من جماعات التصوف ومعارفهم ، ما هي إلا دعوة انسحابية من الأرض ، للالتحاق والتوحد مع ملكون السماء ، أو قل مع المطلق النهائي(٢٩).

وإذا ما سبحنا في إطار محاولة أخرى حاولت أن تبحر في العقل العربي، للوصول إلى المسالك والمذاهب المكتسبة المسؤولة عن تحريك الإنسان وأفعاله اليومية بشكل عفوي أو لا شعوري ، باعتبارها واقع قاطع ، فإن "فؤاد خوري" ينطلق من دراسة الذهن العربي لكي يثبت أن الذات الإنسانية لا تنفعل ولا تنطق ولا ترمز ، إلا من خلال خلفيات معينة ، وهو ما يعكس معتقداتها وأساليب تعاملاتها ، وتفاعلاتها في اتشاج العقل بالعاطفة والرمز بالمصلحة.

ولتوضيح هذه الخلفية ، فإن صاحب هذه الدراسة يبين أن الذهنية العربية يتحكم فيها نوعا من الأيديولوجية ، يتمفصل في سياقها الممارسات اليومية من جانب ، والدين والثقافة واللغة والخطاب من جانب آخر. أو بقول آخر ، أن الذهن العربي وخافيته ، كما في داخله يحمل بطريقة جوانية أو باطنية المسائل الروتينية اليومية ، كالمخاطبة واستعمال الألقاب ولغة التعامل ، فإنه يستند أيضا إلى قضايا برانية أو ظاهرة ، تفرض ذاتها في الأمور الدينية والثقافية والقيمية وحتى في الشعر والهندسة المعمارية. إنه يفهم مما سبق أن ، خوري في كشفه عن طبيعة الآليات الحاكمة في الذهن العربي ، لا يركز على جانب دون آخر ، وإنما يجمع بين ما هو ظاهر وباطن في آن. والواقع أن هذا التركيز جعله يشخص العلاقة بين الفرد والواقع أو الوجود الذي يعيش فيه ، تلك التي تتمظهر من خلال وجهة نظره من خلال مجموعة من القواعد الأساسية التي نجملها في: سيادة التصور اللاهرمي للكون والمجتمع ، وأن خصائص

المجتمع تظهر بصورة واضحة في الإطار اليومي من خلال ثنائية الضعف والقوة ، فالأولى أي الضعف تظهر عن طريق تفرد السلطة ، والأخرى أي القوة تأتي من خلال الاجتماع ، وأخيرا أن احتلال المراكز الأولى هي الفاعل الأساسي في التفاعلات والتكنيك والمناورة.

إنه وفق المحددات السابقة ، فإن صاحب هذه الدراسة ، يرى أن العرب يتصورون الكون وكأنه بني مسطحة لا هرمية الشكل والتركيب ، مثلها مثل حبات المسبحة التي هي وحدات منفصلة ومتساوية ومستقلة عن بعضها البعض، وهو ما يتجسد بوضوح في الإطار العيني أو الواقعي بدءا من علاقات القوة والهيمنة إلى ألعاب التسلية والرياضة وفي فنون العمارة والرسم ، أو في الشعر أو النثر ، أو في رصد السلالات والأنساب ، أو قوانين الإرث والملكية ، وأساليب الخطاب والتفاعلات اليومية ، وحتى في علاقات السوق (البيع والشراء).

وبيد أن مثل هذه القواعد السابقة من وجهة نظر كاتبها ، تتحكم في كل التصرفات والأفعال التي تتعدد بتعدد التفاعلات اليومية بين الذوات الإنسانية ، فإن هذا التعدد يحكمه قاعدة بنائية واحدة ووحيدة ، مفادها وجود قطب واحد ، يجذب إليه مجموعة أخرى من الأفراد التابعين الذين لا يشذون عن فلكه ، وهذا ما يفسر طبيعة التنظيم اللا تراتبي الذي يجعل الهيمنة والسيطرة هي محور العلاقات الاجتماعية والسياسية ، خاصة في أتون مجتمع بطريركي يستند بالأساس على العادات والتقاليد والأعراف ، ومن ثم يخاصم الأطر العقلانية. إنه في غياب البنى الهرمية ، والانصياع لمعايير التقليدية والهيمنة والقسر ، تصبح لكل حركة معنى ، ولكل طرفة عين مغزى ، ولكل جفنة لفتة ، ولكل حركة يد دلالة محددة ، ولكل إشارة عفوية أو طائشة مضمون ، تلك التي تشير في

التحليل النهائي إلى معاني اجتماعية متعددة ، لممارسة السلطة في كـــل مواقـــع الحياة اليومية[٣٠].

وإذا ما حاولنا رصد كل ما سبق في ضوء تطور الابستمولوجيا ، فإننـــا نجد أنها إما جاءت لكي تتجاوز مناهج وتكنيكات العلم الطبيعي ، أو حـــاولت أن تعيد الرؤى والتكنيكات المنهجية لكي تقدمها في إطار جديد ، وهو مـــا جعلـــها تستند إلى الأطروحات الجديدة التي حاولت أن تكشف عن مدى صدق أو كـــذب المقولات القديمة التي سارت وفق مبدأ التبرير ، وأن تفرق بين ما هو معرفـــي وما هو أيديولوجي أو ميتافيزيقي. وعوضا عن محاولات الكشف العلمي والثورة العلمية والفوضوية المنهجية ، فهناك من حاول أن يفعل منهج الفـــهم التـــأويلي لتحليل خطاب الحياة اليومية وما يفرزه من تفاعلات اجتماعية في ضوء ما هـــو ظاهر وما هو خفي في آن.

وأحرى بنا أن نسجل هنا ، أنه حسب التوجه السابق ، نكون قد أوضحنـــا كيف تحولت فلسفة العلم إلى فلسفة الفعل ، التي تهتم برصد الممارسات العقلانيـــة بعيدا عن الافتراضات المسبقة والتفسيرات السببية التي تفرزها حقائق العلاقـــات الاجتماعية الموضوعية بين الأفراد داخليا وخارجيا في إطار الوجـــود القـــائم. والواقع أن الوقوف على الشروط الاجتماعية المرتبطة بـــالوجود ، ســـاهم فـــي الوقوف على خطاب الذات بعيدا عن التفسير العامي أو البديهي الذي أشار إليـــه "ميرتون" في كتابه سوسيولوجيا العلم[٣١]. ناهيك عن تحول العلم السوســـيولوجي إلى علم نقدي ، لا يهتم بالتحزب النظري والأيديولوجي أو مـــا يســـميه "ســـان سيمون" بحرب القبعات ، وإنمـــا يـــهتم بمصلحـــة العلـــم ، وتطـــور المعرفـــة الموضوعية والمنطقية ، التي هي العلم الحقيقي لا الزائف.

وعلى هدى ما تقدم ، فإن التأمل في كل ما قدمناه في الفصل الراهـــن ، يجد أننا حاولنا الإتيان بطريقة واعية ومقصودة مجموعة من الدراســـات التـــي عبرت عن الجدل الدائر بين الرؤى النظرية المختلفة وموقفها من المعرفة التـــي قدمها الفكر الإنساني خاصة في مرحلة الحداثة التي ربطت المعرفة بالعلم بغيـــة المصالح الخاصة بالأنظمة الاجتماعية القائمة وبالذات الإنسانية. وإذا كنا هنا قـــد ركزنا على الكيفية التي انقلبت بها رؤى ما بعد الحداثة على ما قبلها ، خاصـــة فيما يتصل بالتفسيرات العليا أو السببية الخارجية ، فإننا في الوقت ذاته نكون قـــد أوضحنا الطريقة التي حاولت ما بعد الحداثة رد الاعتبار إلى الـــذات الإنســـانية التي وفق ما تكتنيه من وعي ، قد عكست ما اكتسبته من خبرة وقيم عبر مســـيرة تطورها التاريخية والمناخ التي تعيش في كنفه ، في تفسير الوقائع الاجتماعيـــة بطريقة ظاهرة وباطنة في آن.

ومن الأهمية بمكان أن نضيف أيضا أنه في إطار انقلاب ما بعد الحداثـــة والثورة على الأطر النظرية السابقة لها ، قد فرضه ضرورة معرفية ووجوديـــة ، وهو ما يتجلى في محاولة ما بعد الحداثة تجاوز الأزمة التي غلفت أركان العلـــم الاجتماعي الذي قدم معرفة متشحة بالرداء الأيديولوجي تـــارة ، وخلوهـــا مـــن المعنى السوسيولوجي لطبيعة التفاعلات الاجتماعية ، وما يتصل بها من ســـلوك وتصرفات في إطار الواقع المعاش تارة أخرى. والحق أنها لكي تعدل ما انزلقت فيها الرؤى السوسيولوجية لرصد المعرفة خاصة إبان فـــترة الحداثـــة ، فإنـــها راحت تعيد إنتاج التاريخ وتتواصل معه ، إذ استدعت من قلبه مقولات الوجـــود والتأويل والمكبوت والممارسات الاجتماعية ، بهدف تقديم المعرفة غير المختزلة لعلاقة الذات بوجودها في إطار الكل الاجتماعي.

إننا إزاء ما سلف نكون قد أوضحنا كيف حاولت الرؤى الجديدة إقصـــاء السابق لها . ففي حين انتفضت الحداثة على كل الرؤى السابقة لـــها ، ونعتتـــها بالأيديولوجية حينا ، وبالميتافيزيقية حينا آخر ، فإنها لاقت نفس الموقف من مـــا بعد الحداثة التي خلعت على ما سبقها نفس الوصف ، وهو ما يجعلنا ندفع بـــأن كل زمان له معرفة خاصة به ، تلك التي تحاول إقصاء وإسكان الأخـــرى التـــي تنازعها الوجود والسيطرة والتفوق. أو بمعنى آخر أن كل رؤيـــة فكريـــة لـــها استراتيجيتها في التفكير وتوليد المعرفة ، بهدف تصميت وإبعاد ونفي غيرهـــا ، وهو ما يجعلنا نشهد بأن ساحة السوسيولوجيا هي ميدان عراك معرفي.

وفى ختام هذا الجزء ، فإننا يمكن القول أن مسرح علم اجتماع المعرفة يشهد تنوعاً واضحاً في محاولات ربطِ المعرفة بمراحل تاريخية معينة من التاريخ البشري. ففي الوقت الذي يحصر البعض المعرفة بمرحلة زمنية محددة، فثمة آخرون يشددون على عملية التراكم المعرفي وفق تمرحل التاريخ وصيرورة تطور المجتمعات الإنسانية. وعلى عكس هؤلاء جميعاً ، فقد تقاطع البعض مع التاريخ وأخذ منه موقفاً مناقضاً ، ومن ثم أخرج المعرفة من إطار الزمان والمكان بطريقة فوضوية . والمتأمل في هذه المحاولات يجد أنها حاولت أن تحدد المعرفة وفق اعتبارات قيمية ومادية وفلسفية. ففي حين فريق يحدد المعرفة في ضوء محاثية الفكر الوضعي وظهور الصناعة ، فإن آخرين ما يزوا بين ما يسمى بالقديم والحديث ، أو ما يسمى بما قبل الحداثة والحداثة وما بعدها.

وعلى الرغم من وجاهة الاستنادات التي يتوكأ عليها كل فريق في تعيين المعرفة وفق المقولات والادعاءات النظرية والأيديولوجية التي ينطلقون فيها ، إلا أننا هنا نشدد على تمرحل المعرفة في سياق زمانها وهو ما يعني أن لكل مرحلة من مراحل التطور الإنساني طبيعتها ومعارفها التي تعبر عن زمان ومكان خاصين. إنه حسب ذلك ، فإننا نستند إلى تحديد المعرفة وفق المراحل الزمنية ، من وجود الفلسفات التأملية الكبرى التي استندت إلى المنهج الاستقرائي لرصد العلاقة بين الذات والموضوع ، ومروراً بمحاولة الارتكان إلى العلم ومفاهيمه وتكنيكاته وتفعيل المنهج الاستنباطي للكشف عن العلاقات السببية أو العليا الظاهرة ، ووصولاً إلى محاولة تجاوز السرديات الكبرى Grand Narrative أو النظريات الواسعة Macro Theories ومنح

الذات الإنسانية القدرة على الفعل ، ومن ثم تأويل العلاقة بيـــن ذاتـــها والواقـــع المعاش بصورة انعكاسية.

ولما كنا هنا نركز وحسب على الصراع الدائر حول المعرفة ، والـــذي انشغل به علم اجتماع المعرفة منذ بداياته حتى الآن ، فإننا دون إرادة منا سـوف نطل على الجدل بين الأطروحات النظرية لتعيين المعرفة خاصة فيما يتصل بيـن ما يسمى بمرحلة ما قبل الحداثة والحداثة وما بعدها . وفي هذا الصـــدد يمكــن القول أن مرحلة الحداثة وقفت موقفاً نداً من المعرفة الســابقة لـــها ، إذ رأت أن المعرفة هي العلم والعكس ، وأن ما جاء بعيداً عن هذه العلاقة ما هو إلا نـــوع من الاستبطان الذي يعبر عن تجربة ذاتية وهو ما يدخلها إما في إطار المعــارف الدينية أو الأسطورية أو حتى الأيديولوجية. وعلى عكس هـــذا الطـــرح ، فـــإن مرحلة ما بعد الحداثة تدين ما قبلها ، حيث ترى أنها خاصمت التاريخ وأوقفتـــه عند حدود زمنية خاصة بها ، ناهيك عن إغفالها للذات الإنسانية وإبعادها – وفق مقولة الحياد والموضوعية – عن نفسها وواقعها المعاش. بذا فهي تشكك في كـل معرفة قدمتها ، وهو ما دفعها إلى مد الجسور بينها وبيـــن الحقـــول المعرفيـــة الأخرى التي أولت الذات أهمية في ضوء وجودها الأنطولوجي.

والحق أن الارتداد والنكوص عن نهج العلوم الطبيعية قد فرض عليـــها الولوج في فلك حقل الفلسفة مرة أخرى ، الذي قد تفارق علم الاجتماع عنها فـــي بواكير فترة الحداثة ، حينما حاول أن يدشن له هوية خاصـــة. وإذا كـــان علـــم اجتماع المعرفة قد انفتح على الفلسفة من جديد، فإنه في المقابل قد وشج روابطه بحقول معرفية أخرى مثل السيكولوجيا والسياسة والاقتصـــاد والنقـــد الأدبـــي ، والتي منها نهل بعض المقولات والمفاهيم التي فعلها في إطار كشفه عن طبيعـــة المعرفة والذات والواقع.

وفي سياق هذا المسعى ، فقد سدد دفعات نقدية قوية إلى جماع المعرفة السوسيولوجية التي تفتقت عن وعي وعقل مفكريها. فمن خلال تفعيل مقولات الحقول المعرفية الأخرى ، فقد رأت حركة ما بعد الحداثة أن الأفكار السوسيولوجية بالإضافة إلى أنها كانت تأتي بطريقة برانية وتتقاطع مع ما هو جواني ، فإنها جاءت غير خالصة لوجه العلم ومصلحته ، وإنما جاءت لتحقيق مصالح خاصة ، واغتنام المكاسب المادية والمعنوية مثل : الحصول على الألقاب الرفيعة والمكانات المتميزة ، تلك التي أغدق بها النظام ، نتيجة توحدهم معه والتعبير عن أيديولوجيته والدفاع وتبرير شرعيته.

إنه حسب ما تقدم فقد راح أصحاب ما بعد الحداثة يرون وفق مقولات الحقول المعرفية الأخرى ، أن العلم والعلماء في المرحلة السابقة لها ، كانوا بمثابة خدام النظام الذين تماشوا معه ضد ما هو طبيعي واجتماعي ومعرفي. إنه بتفعيل مبدأ العقل الكافي فهم يذهبون إلى:

" ... إن الفاعلين الاجتماعيين لا يفعلون الأشياء جزافاً ، وليسوا بمجانين ، كما أنهم لا يتصرفون بلا سبب .. ولا يعني أنهم عقلانيون ، وأن تصرفاتهم صائبة .. إن الحساب العقلاني كان أساس تصرفاتهم .. لا يفعلون أفعالاً مجانية .. بل لتحقيق غايات معينة يوضحها المسلك الاقتصادي أو النفع أو الفائدة أو المصلحة أو الاستثمار ... "(٣٢).

وإذا كانت ما بعد الحداثة قد استلهمت مفاهيم ومقولات الحقول المعرفية الأخرى مثل السياسة والاقتصاد ، فإنها أيضاً قد وشجت علاقتها مع حقل

تم هذا الاقتباس من: بيار بورديو ، أسباب علمية : إعادة الاعتبار بالفلسفة ، ترجمة أنور مغيث ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، سرت ، ليبيا ، ١٤٢٥م ، ص ١٧٤.

اللسانيات والنقد الأدبي واللغة ، إذ من خلالها حاولوا تحليل العلاقة بين الإنسان وذاته والعالم . أو بقول آخر ، أنه عوضا عن التحليلات البنائية والمؤسساتية وفي ارتباطهم مع الحقول المعرفية الأخرى فقد جاءت تحليلاتهم لرصد العلاقات الاجتماعية والخطاب وعمليات التواصل ، باعتبارها العلاقات الموضوعية التي تكشف عن الإنسان (داخليا وخارجيا) بوصفه وحدة كلية ، فضلا عن الابتعاد عن الثنائيات مثل: الفرد والمجتمع ، الفرد – الجماعة ، الوعي – اللاوعي ، الموضوع – الذات ... الخ ، تلك التي يصعب الفصل بينها في إطار الوجود الموضوعي.

وأحرى بنا أن نسجل هنا أيضا ، أن الانفتاح على الحقول المعرفية المختلفة من قبل أصحاب ما بعد الحداثة ، ومخاصمة السرديات الكبرى ، دفعهم إلى تشخيص طبيعة المعرفة السوسيولوجية التي توصلت إليها الدراسات السوسيولوجية. لقد خلع أصحاب ما بعد الحداثة على هذه المعارف بأنها غير علمية. بل وأيديولوجية ، وهو ما حدا بهم أن يصفونها بأنها مأزومة وتحتاج إلى إعادة النظر فيها ومن ثم إلى فلسفة جديدة. إن بحث تيار ما بعد الحداثة عن فلسفة جديدة ، دفعه إلى تحويل علم اجتماع المعرفة إلى البحث فيما هو علائقي للكشف عن ما هو عملي وعلمي في آن ، أي أنهم حولوا العلم من كونه فلسفة للعقل إلى اعتباره فلسفة للفعل ، وهو ما ساعدهم على تبيان العلاقات الموضوعية التي تشكل جوهر المجتمع الإنساني ، ومن ثم اكتشاف العلاقة بين المعرفة والفعل ورد الفعل والواقع الاجتماعي القائم.

إننا نفهم مما سبق ، أن التحول عن فلسفة العقل إلى فلسفة الفعل من خلال إيجاد همزات وصل بين الحقول المعرفية المختلفة ، وتفسير خطاب الفعل

والواقع بصورة شاملة وكلية ، يجعل من خطاب ما بعد الحداثة منــهجا تعدديــا جديدا ، حاول عن طريقه أن يحل وعي الذات لتأويل العلاقة بينها وبين نفســها والعالم ، وهو ما يشير إلى إعادة إنتاج فلسفة الانعكاس مرة أخرى ، تلك التــي تفيد برد الذات إلى ذاتها ، لكي تصبح ذات كلية تعمل علــى تأسـيس المعرفــة الموضوعية المطلقة ، بهدف جعل ما هو ذاتي هو عقلاني فــي الوقــت عينــه والعكس. إن المدقق فيما حاولت أن تحدثه ما بعد الحداثة ، يجد أنها سعت إلــى تحرير العقل من القمع الداخلي والخارجي ، وتفعيل الممارسة (البراكسيس) التــي هي قدرة الفاعل على الفعل والمعرفة ومن ثم العالم الموضوعي وتبديل العمــل الحي عوضا عن العمل الميت ، ناهيك عن إنهاء القهر والتسلط وتفعيل الإبــداع والحرية.

ويبد أن ما بعد الحداثة قد سعت إلى إطلاق حمية إبداع الذات من خــلال وعيها وقدرتها على الفعل أو الممارسة ، فإنها تكون في الوقت ذاته قد ركــزت على قصدية الفعل ، التي تجعل تفكير الذات أو وعيه تفكيرا إرجاعيــا ، أو قــل إنه التعبير الحقيقي عن حرية الذات في خارجها وفق ما تعيه في داخلها ، ممــا يسهل حركتها في تفكيك القيود التي تحد من سيطرته على عالمــه المعــاش. إن تركيز ما بعد الحداثة على حرية الذات وإبداعها ، يجدنا أمام ما يسمى بجدليــة العقل ، ذلك المفهوم الذي يشير إلى خروج الذات عن حدود ذاتها ، واتحادها مع الآخر ، بقصد تحرير الذات والواقع من الإمبريالية الفكرية التــي تعمــل علــى التحويل والتشيؤ ، اللذين يعملان معا لقمع الذات والمعرفة ، وعدم تجاوز حــيز العقل إلى حيز الممارسة.

إنه على هدى ما تقدم يمكننا أن نستدل بصورة لا عناء فيها ، أن التقاط ما بعد الحداثة لبعض المقولات التي تتوكأ عليها الحقول المعرفية الأخرى ، جعلها تقدم نفسها عوضا عن السرديات الكبرى التي حاولت أن تتمركز على ذاتها ومقولاتها ومنهجيتها وفق مسمى لاكان بالتمركز على القضيب. فبدلا من هذا التمركز حاولت ما بعد الحداثة من خلال مفهوم التفكيك أن تهدم كل التقابلات والثنائيات التي تفصل بين الشيء وجوهره. إن عدم الفصل بين الشيء وجوهره يجعل منها رؤية كلية للذات والواقع المعاش. وإذا كانت هذه القضية لدى أصحاب ما بعد الحداثة تتحدد في جوهر الذات لفهم ذاتها والآخر والواقع المعاش ، فإننا نتباين عن مفهوم التوتالية أو الشمولية التي طالما نادت بها الحركات الراديكالية والثورية.

وفي ختام هذا العمل ، فمن الأهمية بمكان أن لا نغفل الإشارة إلى أنه على الرغم من جدة كل ما قدمته بعد الحداثة ، إلا أنها تحمل شكلا تكراريا واختلافيا وانتقائيا في الوقت نفسه مع المقولات النظرية التي طرحتها النظريات الواسعة والسرديات الكبرى. لقد نهلت منها بعض المقولات ، وتغاضت عن أخرى. إن التماهي مع معارف ومفاهيم بعينها والاختلاف مع أخرى ، يجعلنا نصورها بأنها نوع من التوليف المقصود ، الأمر الذي لا يدفع عنها هي الأخرى مضمونها الأيديولوجي ، إذا ما وضعنا توجهاتها على المحك النقدي لاسيما فيما يتصل بالبعد المعرفي المتصل بالعولمة وتجنيس العالم وفق ما يسمى بالليبرالية المتوحشة.

إن إخضاع ما بعد الحداثة لمعيار النقد بصورة كلية ، يجدنا نرى أنه برغم ما قدمته من أفكار حاولت بها أن تتجاوز الرؤى الواسعة ، فإن ما طرحته يباعد بينها وبين خلع معنى الثورة المعرفية عليها. إن سمة التقليد والتوليف

والانتقاء التي اتشحت بها ، يجعلنا نضعها في مصفوفة الأفكار الانقلابيـــة التـــي تحاول أن تزيح ما يســـبقها مـــن رؤى بغــرض الولـــع بالســلطة والظـــهور والاستعراض والاختلاف ليس إلا. ولما كان هذا المشهد الانقلابي قـــد صـــاحب ظهور أي معرفة في أي حقل من حقول المعرفة وفي أي زمان ، فإننا يمكـــن أن نزعم أن المعرفة كانت ومازال تشكل ساحة عراك بين الرؤى الفكرية ليس فقط بين الخنادق النظرية المتصارعة ، وإنما أيضا بين الرؤى ذات المعين الفكـــري الواحد.

مــراجع الفصل العــاشر

١ - شمس الدين الكيلاني ، من العود الأبـــدي إلـــى الوعـــي التـــاريخي : الأسطورة ، والدين ، والأيديولوجيا ، والعلم - دار الكنـــوز الأدبيـــة ، الطبعة الأولى ، بيروت ،ص ص ٨ - ١٢ ، ص ص ٣٢ - ٣٣.

٢ - رجاء العتيري . من مناهج العقل الفلســفي ، تــبر الزمــان ، الطبعــة الأولى، تونس ١٩٩٩م ص ص ٨٧ - ٩٦.

3 - Outwaite W., Review : Network British Sociological No. 25, London 1983, P. 17.

4 - Giddens A., Profiles ...., op. cit., P. 11.

5 - Hindess B., Actor and Social Relation, in : Wardel E. and Turner S., (eds.), Sociological Theory in transaction, Allan and Unwin, London, 1986, P. 449.

6 - Mitchell C., Case and Situation Analysis, sociological review, Vol. 3, No. 2, 1985, P. 195.

7 - Callon M., Some element of sociology of translation, in: J. Low (ed.), Power action and

belief: A new sociology of knowledge, Routledge and Kegan Paul, London, 1986, PP. 104 – 106.

8 - Zampini P., The meta phisics of social inquiry: An objective relativist prespective, P.H.D. Disseration, Miati Univ., 1984.

9 - Hekman S., Action as a text : gadamer's Hermeneutics and The Social Scientific Analysis of Action, Journal for the Theory Behaviour, Vol. 14 , No. 3, Oct. 1984, PP. 34 – 65.

10 - Patton M., Meaning social interaction conseling: A contrilution from the philosophy of science, Journal of Sounseling Psychology, Vol. 31, No. 4, Oct. 1994, PP. 442 – 456.

11 - Hingers R., Invation and negation in phiilosophy of science : The case of incoensurability, P.H.D. Desseration, Univ. of Kansas, 1986.

12 - Blee K., Billing D., Reconstruction daily life in the past : An hermeneutical approach to

ethnografic data, sociological qurtely, Vol. 27, No. 4, Win. 1986, PP. 443 – 462.

13 - Philips D., Philosophy, sience and social inquiry :contemporary methodological controversies in social science related apllied field of research, Pergamon Press, Oxford, 1988.

14 - Ramada I., De-Subjectivation of meaning and understanding : Phenomenology, Hermeneutics, Linguistic Philosophy and Sociological Thought, P.H.D. diseration, Boston Univ., 1991.

15 - Zaled M., Sociology as a discipline: Quasi science and quasi humanities, social science research, Vol. 22. No. 3- 4, Win 1991, PP. 65 – 87.

16 - Suppes P., Models and methods in the philosophy of science, Cluwer Academic Publishers, Stanford Univ., U.S.A., 1993.

17 - Sethi N., Understanding science philosophy and sociological prespective. P.H.D. disseration, Univ. of California, Sandiago, 1993.

18 - Tajo J., Hermeneutics process in organization: A study in relationships between observers, P.H.D. disseration, Case western Reserve Univ., 1994.

19 - Kelly B., An application of habermas's theory of communicative action : An examination of the Gulf crisis toward and understand of technical construction of hermeneutics communities. P.H.D. disseration, Saint Louis Univ., 1996.

20 - Jackson L., Hermeneutics as a research in identifing patrimonialism in small cities, P.H.D. disseration, Univ. of Texas, 1989.

٢١ – السيد يس ، العولمة والطريق الثالث ، ميريت للنشر والمعلومات ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٩٩م ، ص ص ٩١ – ٩٨.

٢٢ – صامويل هنتجنتون ، صدام الحضارات : إعادة صنع النظام العالمي ، ترجمة طلعت الشايب ، سطور للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٩١م.

٢٣ – طيب تيزيني ، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة ، الكرمل (مجلة) ، العدد ٥٤ ، بيروت ، شتاء ١٩٩٨م ، ص ص ١٥٥ – ١٦٢.

٢٤ - آلان تورين ، في الحداثة وما بعدها : مصائر الحداثة ، ترجمة قاسم مقداد ومحمود أبو علي ، الكرمل (مجلة) ، العدد ٥٧ ، بيروت ، خريف ١٩٩٨م ، ص ص ٧٥ -.٩٤.

٢٥ - سليمان الديراني ، ما بعد الحداثة : مجتمع جديد أم خطاب مستجد ، الفكر العربي (مجلة) العدد ٢٨ ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، خريف ١٩٩٤م ، ص ص ٦ - ١٥.

٢٦ - مجموعة من الكتاب ، نظرية الثقافة ، ترجمة علي سيد الصاوي ، عالم المعرفة ، العدد ٢٢٣ ، الكويت ، يوليو ١٩٩٧م.

٢٧ - مايكل كاريزرس ، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة ؟ : الثقافات البشرية نأشتها وتنوعها ، ترجمة شوقي جلال ، عالم المعرفة ، العدد ٢٢٩ ، الكويت ، يناير ١٩٩٨م.

٢٨ - شحاتة صيام ، القهر والحيلة في أنماط المقاومة السلبية في الحياة اليومية ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ٢٠٠١م.

٢٩ - شحاتة صيام ، الدين الشعبي في مصر : نقد العقل المتحايل ، إمكان للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٩٥م.

٣٠ - فؤاد إسحاق خوري ، الذهنية العربية : العنف سيد الأحكام ، دار الساقي، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٩٣م.

٣١ - يعتبر منهج الفهم وفق تعبيرات "هيدجر" من المناهج الفلسفية التي تأتي عوضا عن التفسيرات السببية والعامة التي تدفع بها العلوم الوضعية ،

ناهيك عن تفسيرها لعلاقة الذات بالوجود ، وهو ما حاول ميرتون أن يلجأ إليه في ضوء ما يطرحه باسم النظريات المتوسطة المدى ، عوضا عن الرؤى الكلية أو الواسعة. حول ذلك راجع:

Merton R., The sociology of science, Chicago Univ. Press, Chicago, 1973, P. 110.

٣٢- تم هذا الاقتباس من: بيار بورديو ، أسباب علمية : إعادة الاعتبار بالفلسفة، ترجمة أنور مغيث ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى، سرت ، ليبيا ، ١٤٢٥م ، ص ١٧٤.